biblioteca de patrística

gregorio nacianceno

LOS CINCO DISCURSOS TEOLÓGICOS

editorial ciudad nueva

Gregorio Nacianceno
LOS CINCO DISCURSOS TEOLÓGICOS

De los tres grandes Capadocios, Gregorio Nacianceno (330-390 ca.) destaca por su oratoria. Fueron precisamente sus **Cinco discursos teológicos** –un auténtico clásico– los que le merecieron el título de «el Teólogo».

Hijo de padres cristianos, recibió una esmerada educación en los centros culturales más prestigiosos de la época. La influencia de su amigo Basilio (el Grande) y la autoridad de su padre marcaron su vida.

Su íntima vocación monástica se vio en gran medida frustrada por las varias solicitudes ministeriales, como obispo de Nacianzo y de Constantinopla. Su vida se debatió, pues, entre la huida al desierto reclamada por su atracción hacia la vida solitaria y la vuelta al ministerio exigida por su profundo sentido del deber.

Sus **Cinco discursos teológicos** fueron pronunciados siendo Gregorio obispo de Constantinopla, en defensa de la ortodoxia nicena frente a las doctrinas arrianas. Se denominan teológicos porque tienen por objeto a Dios mismo en su unidad y trinidad. Su teología revela una conciencia muy clara de la incomprensibilidad de Dios y una oposición radical a la pretensión racionalista de conocer la misma naturaleza divina. Poco podemos saber o decir de realidades tan inefables como las que acontecen en el seno de Dios. Ello exige del teólogo el sometimiento a unas leyes: de las cosas santas hay que hablar santamente; de Dios no se puede discutir a destiempo, sin medida, sin la debida reserva.

El oficio de teólogo es, para Gregorio, ante todo una vocación cristiana. De ahí que requiera fe en la revelación divina y que haya que dar la palabra en primer término a la Sagrada Escritura.

La presente traducción es la primera, según nuestras noticias, en lengua castellana.

BIBLIOTECA DE PATRÍSTICA

30

Gregorio Nacianceno

LOS CINCO DISCURSOS TEOLÓGICOS

Introducción, traducción y notas de
José Ramón Díaz Sánchez-Cid

Editorial Ciudad Nueva
Madrid-Buenos Aires-Santafé de Bogotá
Montevideo-Santiago

Reservados todos los derechos. No está permitida, sin la autorización escrita de los titulares del *Copyriht*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1995, Editorial Ciudad Nueva
Andrés Tamayo 4 - 28028 Madrid (España)

ISBN: 84-86987-92-X
Depósito Legal: M-31.360-1995

Impreso en España - Printed in Spain

Fotocomposición: MCF Textos, S.A.
Imprime: Gráficas Dehón

SIGLAS Y ABREVIATURAS

CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien
CUF	Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guilaume Budé, Paris
DHGE	Dictionnarie d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques, Paris
Disc.	Discurso
DS	Dictionaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire, Paris
DTC	Dictionaire de Théologie Catholique, Paris
Ep.	Epistula (carta)
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig-Berlin
Lampe	G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon,* Oxford 1961-62
LXX	Versión bíblica de «los Setenta» o Septuaginta
Mus	Le Muséon. Revue d'études orientales, Louvain
PG	Patrologia Graeca, Migne, Paris
PL	Patrologia Latina, Migne, Paris
RAM	Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse
RevSR	Revue des Sciences Religieuses, Strasbourg
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique, Toulouse-Paris
SC	Sources Chrétiennes, Paris
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta, J. von Arnim, Stuttgart
VC	Vigiliae Christianae, Amsterdam

INTRODUCCION

I. VIDA DE GREGORIO DE NACIANZO [1]

Gregorio, uno de los «grandes Capadocios», nació, hacia el año 330, en Arianzo, finca campestre al sudoeste de Capadocia, cerca de Nacianzo, donde su padre, después de haber abandonado la secta de los hypsistarianos y haberse convertido al cristianismo, ocupaba la sede episcopal. Su madre, la piadosa Nonna, era hija de padres cristianos. Mucho tuvo que ver su ejemplo con la conversión de su marido, allá por el año 325, y con la educación de sus hijos. Gregorio cuenta de ella en uno de sus discursos (2,

1. Las fuentes más importantes para la vida de Gregorio son sus cartas y sus poemas. Un sacerdote llamado Gregorios compuso en el siglo VI una *Vita S. Gregorii* en griego (cf. PG 35, 243-304). Para otras seis *Vidas* y numerosos *encomia*, cf. J. Sajdak, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Naz.* I: Meletema Patristica I, Cracovia 1914, 255s. También se conserva la última voluntad y testamento de Gregorio, escrito probablemente el 31 de mayo del 381 (PG 37, 389-396). Este legó toda su propiedad «a la comunidad católica de Nacianzo para beneficio de los pobres». Cf. F. Martroye, *Le testament de saint Grégoire de Nazianze*: Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France 76 (1923) 219-263. Entre las biografías que merecen citarse están: A. Benoit, *St. Grégoire de Nazianze. Sa vie, ses oeuvres et son époque*, Paris 1885 (2 vols.); E. Fleury, *Hellénisme et christianisme: Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris 1930; P. Gallay, *La Vie de saint Grégoire de Nazienze*, Lyon 1943. Para otros estudios biográficos puede verse la bibliografía de J. Quasten, *Patrología* II, Madrid 1977³, 263-264.

77) que le había consagrado a Dios antes de su mismo nacimiento. Ya adolescente conoce a Basilio en la escuela de retórica de Cesarea de Capadocia. Este hubo de marchar pronto a Constantinopla para continuar su educación; Gregorio, entre tanto, frecuentaba las escuelas cristianas de Cesarea de Palestina y Alejandría de Egipto. Pero, llegado a Atenas para completar los estudios, se encuentra de nuevo con su amigo de juventud, sellándose entre ellos una amistad que habría de durar hasta la muerte.

Gregorio abandona esta ciudad poco después que Basilio, en el año 357, para volver a su tierra. Fue entonces, al parecer, cuando recibió el bautismo y decidió marchar, tras los pasos de su amigo que, a la sazón, vivía apartado del mundo en soledad monástica, a la agreste región del Iris, en el Ponto. Allí colaboró con él en esa obra de recopilación que lleva por título *Philocalia* y en la elaboración de las *Reglas monásticas*. Estaba tan cautivado por aquel género de vida que, de no haberle requerido su padre, probablemente habría permanecido en la soledad del desierto. Pero el entonces obispo de Nacianzo le mandó llamar para que fuera su auxiliar en los años de su vejez. Cuando Gregorio vio que el pueblo secundaba los deseos de su padre y obispo no tuvo valor para resistirse y se dejó ordenar sacerdote muy a su pesar. Corría ya el año 362. Aquello, sin embargo, le provocó tal disgusto [2] que huyó de nuevo al desierto; pero su profundo sentido del deber le hizo regresar, creyéndose en la obligación de tener que justificar tanto su huida como su vuelta [3]. En ade-

2. El mismo Gregorio lo describirá años más tarde como una «acto de tiranía»: *Carmen de vita* 1, 345.

3. Así lo hace en el *Apologeticus de fuga*, que viene a ser un tratado completo sobre la naturaleza y responsabilidades del oficio sacerdotal.

lante colaboró fielmente en la administración de la diócesis y en la cura de almas. Más aún, su intervención fue decisiva para el restablecimiento de la paz en momentos especialmente delicados. La concesión de la firma por parte del viejo obispo de Nacianzo a la fórmula filoarriana de Rimini provocó un cisma que amenazaba con dividir la diócesis. Gregorio consiguió de su padre que hiciera profesión solemne de fe ortodoxa, devolviendo la tranquilidad a los espíritus.

Hacia el año 371 el emperador Valente dividió en dos la provincia civil de Capadocia, designando Cesarea como capital de *Cappadocia Prima* y Tiana, capital de *Cappadocia Secunda*. El obispo de esta ciudad, Antimo, aspiraba a ser metropolitano de la nueva provincia arrogándose la jurisdicción sobre algunas de las sedes sufragáneas de Basilio, entonces ya obispo de Cesarea. Este se opuso enérgicamente y, para afirmar sus derechos, decidió erigir algunas diócesis nuevas dentro del territorio en litigio. La insignificante aldea de Sásima fue uno de los lugares escogidos, y para que ocupara su sede consagró obispo a su amigo Gregorio. Pero el Nacianceno nunca llegó a tomar posesión de ella. El rol que Basilio quería hacerle jugar frente al obispo de Tiana no era en absoluto de su agrado. Nada tiene, pues, de extraño que Gregorio permaneciera en Nacianzo y continuara prestando ayuda a su padre. Al morir éste, él mismo se encargará de la administración de la diócesis a la espera de que se nombre un sucesor. Pero, como los obispos de la región no parecen tener ninguna prisa en buscarle sustituto, Gregorio, cansado de esperar, decide abandonar de nuevo su cargo pastoral y emprender la huida al desierto. El lugar de retiro es en esta ocasión Seleucia, en Isauria. Pero tampoco esta vez pudo gozar de la soledad deseada por mucho tiempo.

El año 379, animados por la desaparición de Valente, protector de los arrianos, y por el advenimiento de Teodosio, que se había mostrado favorable a la ortodoxia, los nicenos de Constantinopla, entonces en franca minoría, acudieron a Gregorio para que viniese en su ayuda y reorganizase su iglesia, durante años oprimida por emperadores y arzobispos arrianos. Superadas las primeras dudas, el Nacianceno accedió y, tras la muerte de su amigo Basilio, se dispuso a tomar posesión de su nueva sede. Cuando llegó a la capital, encontró todos los edificios eclesiásticos en poder de los arrianos. Pero un pariente suyo le ofreció su propia casa, que él consagró con el título de *Anastasia* [4], en memoria de la Resurrección. Con sus elocuentes sermones atrajo a un considerable auditorio. Fue precisamente en esta iglesia donde predicó sus famosos *Cinco discursos teológicos* (27-31) que le otorgaron el título distintivo del «Teólogo».

Con la entrada triunfal de Teodosio en la ciudad de Constantinopla les fueron devueltos a los católicos todos sus edificios. A Gregorio se le hizo solemne entrega de la iglesia de los Apóstoles, adonde fue conducido personalmente por el mismo emperador.

En mayo del 381, convocado por Teodosio, abría sus sesiones en Constantinopla el segundo concilio ecuménico, que reconoció a Gregorio como obispo de la capital. Presidía el concilio Melecio, obispo de Antioquía. Muerto éste poco después, se desataron graves disensiones en torno a la sucesión en la sede de Antioquía. Gregorio, que había sido investido de la presidencia del concilio, no lograba restablecer la paz a pesar de lo razonable de su propuesta: el restablecimiento de

4. Ἀνάστασις significa en griego «resurrección».

Paulino como patriarca de Antioquía. Con la llegada de los obispos de Egipto y Macedonia, que pusieron reparos a su nombramiento alegando razones canónicas, empeoró aún más la situación. Gregorio, profundamente disgustado por el incidente, renunció a la segunda sede de la cristiandad, esperando «como Jonás, sacrificarse por la salvación de la nave» [5]. Antes de partir pronunció en la catedral un sermón de despedida (*Disc.* 42) ante la asamblea episcopal y el pueblo.

A su regreso se hizo cargo de la diócesis de Nacianzo, todavía vacante desde la muerte de su padre. Dos años más tarde, en el 384, fue elegido digno sucesor de la sede su amigo Eulalio. Relevado de esta carga, Gregorio pasó los últimos años de su vida en la finca de su familia, en Arianzo, consagrado por entero a sus ejercicios literarios y monásticos. Allí le sobrevino la muerte, probablemente el año 390 [6].

II. LEGADO LITERARIO

Gregorio de Nacianzo no fue un autor prolífico. Su legado literario está compuesto exclusivamente de discursos, poemas y cartas. Lo mismo en prosa que en verso fue, ante todo, un gran retórico que cuidó con esmero el estilo y la perfección de las formas. Por eso sus obras despertaron tanto interés entre los comentaristas bizantinos medievales y los humanistas del Re-

5. *De vita sua*, v. 1838-1839: PG 37, 1158.

6. Cf. P. Nautin, *La date de «De viris illustribus» de Jérôme, de la mort de Cyrille de Jérusalem et de celle de Grégoire de Nazianze*, en RHE 56 (1961) 33-35; J. Mossay, *La date de l'Oratio II de Gregoire de Nazianze et celle de son ordination*: Mus 77 (1964) 175-186.

nacimiento. No obstante, carecemos de un texto crítico. La Academia de Ciencias de Cracovia emprendió esta tarea antes del año 1914, pero sólo llegó a publicar algunos estudios preparatorios.

Sus mejores composiciones son los *Discursos*. Hoy se conserva una selección de 45 hecha poco después de su muerte. La mayor parte de ellos pertenece al período de su actividad como obispo de Constantinopla (379-381), cuando más atrajo la atención universal. Fue tal el prestigio alcanzado por Gregorio que, muy pronto, empezaron a leerse y a estudiarse en las mismas escuelas de retórica. Ya a los diez años de su muerte se habían traducido algunos de ellos, como los nueve discursos vertidos al latín por Rufino de Aquileya.

III. LOS «DISCURSOS TEOLOGICOS»

1. Los cinco discursos

Los cinco discursos que, en la edición de los Benedictinos de San Mauro reproducida por Migne (PG 36), llevan asignados los número 27 al 31 son comúnmente conocidos como los *Discursos teológicos* de Gregorio Nacianceno [7]. Su nombre de «teológicos» no les

7. Aunque no nos merece ninguna estima, la autenticidad de estos discursos ha sido contestada no hace mucho por R. Weijenborg en su artículo: *Les cinq Discours théologiques, attribués à Grégoire de Nazianze, en partie oeuvre de Maxime Héron le Cynique, alias Évagre le Pontique d'Antioche*, Antonianum 48 (1973) 476-507. El autor reconoce la autenticidad de los discursos 27 y 28, pero niega la de los otros tres. Para ello recurre a argumentos de crítica interna: algunos de los pasajes de estos discursos estarían en contradicción con otros de los juzgados auténticos. Pero su meto-

viene de ser una exposición completa de la doctrina cristiana o de la teología en el sentido actual de la palabra, sino de que se ocupan de Dios mismo en su unidad y trinidad y éste es el objeto propio de la teología en su sentido más estricto. Tales discursos han contribuido sin duda a colocar sobre su autor el sobrenombre del «Teólogo» [8].

Su agrupación en cinco (27-31), bajo un título común, no es obra de los editores. Nos viene dada por la misma tradición manuscrita que los reporta agrupados o incluso enlazados por una mención numérica, como «primer discurso sobre el Hijo» en alusión al *Disc.* 29, o «segundo discurso sobre el Hijo» en referencia al *Disc.* 30. En los manuscritos S y C [9] el discurso 29 va precedido por la mención βιβλίον β'. Pero lo más significativo es que el mismo autor los concibe como una unidad. Al comienzo del *Disc.* 28 (fin del cap. 1), que tiene por objeto el conocimiento de Dios mediante la sola luz de la razón, Gregorio dice: «A la cabeza de este discurso ponemos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, que son el objeto...». Esta afirmación no sería exacta si el orador no tuviese a la vista tratar por separado de las personas divinas en discursos sucesivos, puesto que aquí no lo hace. Algunos indicios permiten pensar, además, que tales discursos fueron pro-

dología no nos inspira demasiada confianza, sobre todo cuando, al final de su artículo, promete demostrar la inautenticidad de 32 de los discursos de Gregorio, entre los que se cuenta el *Discurso fúnebre* por Basilio.

8. Título atestiguado desde el siglo V en las Actas del Concilio de Calcedonia. Cf. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris y Leipzig 1903 s., VII, 468.

9. *Mosquensis Synodalis* 57, Moscú, Bibl. Synodale (Vladimir 139), del siglo IX, y *Parisinus Coislin* 51, París, B.N., del siglo X.

nunciados en intervalos muy cortos de tiempo. Así cuando leemos en el *Disc.* 30, 1: «Con la fuerza del Espíritu Santo hemos sacudido suficientemente las réplicas y los lazos de tus razonamientos ... pero no hemos examinado con detalle cada uno de los pasajes, porque el discurso se acercaba a su fin. No obstante, deseas conocer también, brevemente, las soluciones dadas a estas cuestiones...». Parece, pues, que el discurso anterior (el 29) está todavía reciente. Y cuando se inicia la lectura del *Disc.* 31 se tiene la impresión de que el orador se encuentra de nuevo con los oyentes de la víspera: «Esto es lo que teníamos que decir sobre el Hijo, y así nuestro discurso ha ido pasando por en medio de los que querían lapidarlo y se les ha escapado (...). ¿Y qué puedes decirnos, objetan ellos, acerca del Espíritu Santo? ¿Desde dónde nos introduces un dios extraño y ausente de las Escrituras?»

Sólo en un caso Gregorio deja de aludir al discurso precedente. Se trata del *Disc.* 29, que remite al 27, pero hace caso omiso del 28. T. Sinko, tras haber estudiado el tema, concluye que el discurso inmediatamente anterior al 29 sería el 27, mientras que el 28, pronunciado en otra circunstancia, habría sido colocado en este lugar para su publicación. El mismo Gregorio habría retocado el exordio del *Disc.* 28 para enlazarlo con el 27, descuidando en cambio la revisión del 29 [10]. Sea como fuere, lo cierto es que si el *Disc.* 28 fue colocado aquí por su autor tuvo que ser sin duda porque éste le consideraba parte integrante de su «teología»: ¿O es que la afirmación de la razón como capaz de probar la existencia de Dios, pero a la vez in-

10. Cf. *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni pars prima*, Meletemata Patristica II, Cracoviae 1917, pp. 11-12 y 20-21.

capaz de comprender la naturaleza divina, no es el mejor modo de introducir una exposición sobre el Dios revelado, el Dios uno y trino? De hecho, el título que recibe este discurso en los manuscritos no es otro que περί θεολογίας.

J. Bernardi, en su libro *La prédication des Pères Cappadociens* (Paris 1968), advierte otros retoques menores con vistas a su publicación. Las primeras palabras del *Disc.* 29, por ejemplo, le parecen más «una frase de transición» para encabezar un nuevo capítulo que el exordio de un discurso. Lo mismo cabe decir, según él, del 31. Con todo, reconoce que los cinco discursos conservan un innegable sabor a discurso, es decir, a lenguaje hablado, y que las modificaciones se reducen a esas pequeñas suturas a las que ha hecho referencia.

Poseemos también el testimonio de San Jerónimo (año 393) que no los presenta como discursos, sino como libros: «... Adversus Eunomium liber unus; De Spiritu sancto liber unus» (*De Viris illustribus* 117). Hoy se cree que el libro *contra Eunomio* correspondería a los *Disc.* 27, 29 y 30, y el libro *sobre el Espíritu Santo*, al 31. Pero no conviene exagerar la importancia de este testimonio, porque Jerónimo no da una lista completa ni precisa de las obras de Gregorio.

2. LUGAR Y FECHA DE COMPOSICIÓN

Todo el mundo admite que los *Discursos teológicos* fueron pronunciados en Constantinopla. Para revalidar esta opinión generalizada podría invocarse la nota (λεχθεὶς ἐν Κωσταντινουπόλει) añadida al título del *Disc.* 28 en el manuscrito Q. Pero ni siquiera se precisa eso. El auditorio evocado por las cinco conferen-

cias es el de una gran ciudad con sus plazas públicas, fiestas, carreras, espectáculos y festines [11]; los inmediatos destinatarios de sus razonamientos y advertencias son gentes que tienen la manía de las discusiones teológicas y la mala costumbre de disertar sobre el misterio de la Trinidad tanto en los banquetes como en la plaza pública, tanto en las reuniones festivas como en los duelos; lo que buscan no es el triunfo de la verdad, sino satisfacer el deseo de librar –como si de un espectáculo se tratara– los encarnizados torneos de la oratoria [12]. Se sabe que esta enojosa extravagancia era una de las características de la capital del Imperio de Oriente.

Finalizados sus estudios en Atenas y salvo sus esporádicas salidas al desierto, Gregorio había permanecido siempre en la región de Capadocia o zonas limítrofes hasta que marchó a Constantinopla reclamado por los nicenos que allí se encontraban. Su estancia en la capital se prolongó alrededor de dos años y medio: desde el 379 hasta mediados del 381. Fue durante este período cuando pronunció sus *Discursos teológicos* en defensa de la doctrina trinitaria, asumiendo la misión para la que se le había llamado. Hacía ya unos cuarenta años que la ciudad estaba en poder de los arrianos. Los católicos, poco numerosos, no poseían ni santuario ni obispo. Pero en los últimos meses del 378 la situación empezaba a cambiar: el emperador de Oriente, Valente, protector del arrianismo, había muerto en la batalla de Andrinopolis (9 de agosto del 378); su hermano Graciano, ya emperador de Occidente, confió la parte oriental del Imperio a uno de sus genera-

11. Cf. Disc. 27, 2 y 4.
12. Cf. Disc. 27, 2,3,7; 28, 11.

les, Teodosio, que era defensor declarado de la fe de Nicea. Los católicos de Constantinopla tomaron aliento y acudieron a Gregorio, entonces en retiro monástico, debido a su celebridad como teólogo y como predicador [13], para que les ayudara a reorganizar su Iglesia. Tras algunas vacilaciones, como ya sabemos, el de Nacianzo aceptó el reto. Tenía a la sazón unos cincuenta años.

Pero ¿es posible fijar con exactitud la fecha en que fueron pronunciados estos discursos? Tillemont los coloca al comienzo de su estancia en Constantinopla, en el año 379 [14]. Los Maurinos, en su edición, los sitúan sin más precisiones en el 380 [15]. T. Sinko [16] ha hecho notar que en su poema *Sobre su vida* [17], compuesto pocos meses después de haber abandonado la capital del Imperio, Gregorio nos deja un relato muy detallado de su paso por Constantinopla, distribuyendo los acontecimientos allí acaecidos en seis etapas: 1ª) las predicaciones del recién llegado provocan ya las sevicias de los arrianos (vv. 652-678); 2ª) los herejes emprenden una campaña de denigración contra él intentando dividir a los fieles (vv. 679-727); 3ª) Máximo el Cínico recurre a todas las intrigas posibles para llegar a ser obispo de Constantinopla desplazando a Grego-

13. El mismo Gregorio alude a esto en su autobiografía poética: *Sobre su vida*, vv. 592-596 (PG 37, 1070 A). Y San Jerónimo afirma que los Latinos no tenían a nadie que pudiera igualarse a Gregorio de Nacianzo (cf. *Contra Rufino* I, 13: PL 23, 40 C).

14. Cf. *Mémoires* 9, 728.

15. Cf. PG 37, 11-12.

16. Cf. *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni* I, pp. 27-31.

17. PG 37, 1074 a.

rio (vv. 728-1112); 4ª) sobreviene la calma y la predicación católica adquiere su máximo esplendor, atrayendo incluso a los herejes (vv. 1113-1272); 5ª) los católicos (resp. nicenos) toman posesión de los grandes santuarios de la ciudad (vv. 1273-1505); 6ª) tiene lugar el concilio de Constantinopla (vv. 1506-1949). Según el estudioso, el marco más adecuado para situar los *Discursos teológicos* es la cuarta etapa: los oyentes y observadores arrianos –esos «espias» mencionados por el orador [18]– no entorpecen ya la predicación del obispo, pero su presencia camuflada en medio de la asamblea da a entender que la autoridad del pastor de la comunidad ortodoxa no ha sido aún plenamente reconocida como cuando les sean entregados a los nicenos los santuarios de la ciudad por parte de Teodosio.

La reproducción, en los versos (1208-1272) relativos a la cuarta etapa, de lo dicho en el *Disc.* 27 a propósito de la moderación que hay que mantener cuando se trata de investigar y discutir sobre la Trinidad, confirma esta opinión.

Por tanto, los *Discursos teológicos* de Gregorio Nacianceno hubieron de ser pronunciados en la Anastasia después del intento de usurpación de Máximo el Cínico (entre el 28 de febrero y el 14 de julio del 380) [19] y antes de la entrada de Teodosio en Constantinopla

18. Cf. *Disc.* 27,2. El mismo diálogo que el orador mantiene con harta frecuencia con su contrincante (eunomiano) está suponiendo su presencia camuflada. Cf. *Disc.* 27,1,2,4,5,6; 28,2; etc.

19. Sobre la fecha del intento de usurpación de Máximo el Cínico, puede verse G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, Freiburg im Briesgau 1897, pp. 75 y 61.

(24 de noviembre del mismo año) [20], es decir, entre julio y noviembre del 380 [21].

3. HISTORIA DE LAS EDICIONES IMPRESAS

Los *Discursos teológicos* tuvieron el privilegio de ser publicados por separado antes que los demás discursos de Gregorio. Fue en Basilea, después del 1523. Pero no se trataba sino de una traducción latina desprovista del texto griego [22]. Muy pronto, sin embargo, aparecieron con otros discursos en griego y traducción latina en una edición realizada también en Basilea, en 1550, por Herwagen [23]. En 1569, J. de Billy

20. La fecha de la entrada de Teodosio en Constantinopla es atestiguada por Sócrates, *Hist. eccl.* V, 6 (PG 57, 573 A); cf. G. Rauschen, *Jahrbücher...*, p. 62, n. 3.

21. Diferente es la opinión de J.M. Szymusiak (cf. *Pour une chronologie des Discours de S. Grégoire de Nazianze*: VC 20 (1966) 183-189), que considera que los *Discursos teológicos* son anteriores al «affaire» de Máximo. Entre otras razones invoca una de orden psicológico: el desánimo que este asunto habría provocado en Gregorio no le hubiese dejado la libertad de espíritu necesaria para componer «ces discours nerveux et ramassés, qui n'ont cessé de faire l'admiration des théologiens et des polémistes» (p. 189). Los cuatro primeros discursos habrían sido pronunciados durante la Cuaresma del 380 y el quinto, retardado por las circunstancias, el día de Pentecostés (31 de mayo del 380). Tras sopesar éstas razones, nos parece que el testimonio autobiográfico del mismo Gregorio inclina la balanza del lado de la opinión ya expresada en el anverso de la página.

22. *Divi Gregorii Theologi Episcopi Nazianzeni De Theologia libri V nuper a Graeco sermone in Latinum a Petro Mosellano Prologenense traducti*, Basileae 1523.

23. *Gregorius Nazianzenus, Opera omnia graece et latine*, Basileae 1550.

publicó en París una nueva traducción latina de toda la obra de Gregorio [24]; los *Discursos teológicos* llevaban allí los números 33 al 37 por respeto a la enumeración dada por antiguos manuscritos. Unos años más tarde, en 1609 y 1611, F. Morel publicó, en dos volúmenes, el texto griego de la obra del Nacianceno [25], conservando la misma enumeración que en ediciones anteriores.

A finales del siglo XVII los Benedictinos de San Mauro emprenden una nueva edición. El primer tomo, que recoge los discursos del «Teólogo», apareció en 1778 [26] y con la enumeración cronológica (27 al 31), que conservamos todavía hoy, para los *Discursos teológicos*. Este primer tomo de la edición de los Maurinos es el reproducido en la PG (35 y 36) de Migne [27]. La edición de los Maurinos marca un gran progreso, porque ofrece preciosas noticias históricas que iluminan el texto; pero no es, propiamente hablando, una edición crítica. Los nuevos editores no hacen sino imprimir el texto griego de la edición Billy-Morel (que, a su vez, reproduce la edición de Basilea), salvo cuando les parece defectuoso; en tal caso, recurren a los manuscritos, sobre todo de la Biblioteca Real de Paris, pero sin hacer uso de un gran discernimiento. Su omisión más grave es que casi nunca dan a conocer la proveniencia exacta de las lecciones adoptadas o rechazadas.

24. *D. Gregorii Nazianzeni, cognomento Theologi, opera omnia quae quidem exstant nova translatione donata*, Parisiis 1569.

25. *S. G. N. opera omnia nunc primum graece et latine...* Lutetiae Parisiorum, 2 vol., 1609 y 1611.

26. *Sancti Patris nostri Gregorii vulgo Nazianzeni archiepiscopi Constantinopolitani opera quae exstant omnia* I, Parisiis 1778.

27. En el Migne se advierten, sin embargo, ligeras omisiones de palabras: cf. *Disc.* 27, 10; 30, 13; 31, 14, 18, 25, 29, 33.

En 1899, A. J. Mason publicó en Cambridge una edición separada de los *Discursos teológicos* [28]; el texto griego carece de traducción, pero va acompañado de abundantes e útiles notas. Para la confección del texto, Mason se sirve de las principales ediciones anteriores consultando, además, dos manuscritos de París (B y C) ya utilizados por los Maurinos y cinco manuscritos conservados en bibliotecas de Inglaterra. Pero reconoce (p. XX de su prefacio) haber recurrido a los manuscritos sólo cuando los Maurinos señalan alguna variante.

En 1963, J. Barbel publicó una edición de estos discursos acompañada de traducción alemana [29]; se limita a seguir el texto de Migne con algunas raras variantes sugeridas por los Maurinos. Las notas son de orden filosófico y teológico.

4. NUESTRA EDICIÓN

Nosotros nos hemos ceñido enteramente a la edición realizada por P. Gallay (la última en ser publicada) en la colección Sources Chrétiennes, nº 250. A propósito de ella, el mismo editor confiesa: «En ausencia de un estudio de conjunto sobre la tradición manuscrita griega de los *Discursos* de Gregorio, no se puede soñar con presentar aquí una edición que tuviera la pretensión de ser definitiva. Nuestro objetivo es proporcionar un texto crítico fundado en una colección de diez de los más antiguos manuscritos, evitando los de-

28. *The five Theological Orations of Gregory of Nazianzus*, Cambridge Patristic Texts, Cambridge 1899.

29. *Gregor von Nazianz, Die fünf theologischen Reden*, Text und Ubersetzung mit Einleitung und Kommentar, «Testimonia» nº III, Düsseldorf 1963.

fectos señalados más arriba en el trabajo de los Mauristas; o, dicho de otra manera, indicaremos siempre con claridad en qué testimonios reposa el texto adoptado y cuáles son las variantes en los manuscritos recogidos» [30].

Los diez manuscritos empleados por P. Gallay son de los siglos IX y X. Sólo uno de ellos es de comienzos del siglo XI. Tales manuscritos fueron ya utilizados para la edición de las *Cartas teológicas* de Gregorio de Nacianzo (SC 208). Nuestro editor los distribuye en dos grupos: N y M. Al primero pertenecen el A (Ambrosianus E 49-50), el Q (Patmiacus 43 y 44), el B (Parisinus gr. 510), el W (Mosquensis Synodalis 64), el V (Vindoboniensis theol. gr. 126) y el T (Mosquensis Synodalis 53). Y al segundo, el S (Mosquensis Synodalis 57), el D (Marcianus gr. 70), el P (Patmiacus 33) y el C (Parisinus Coislin 51). Unicamente los manuscritos B y C habían sido consultados directa, aunque parcialmente, por los Maurinos.

IV. LA DOCTRINA DE LOS «DISCURSOS TEOLOGICOS»

1. EL ARRIANISMO

Los *Discursos teológicos* no son sólo una exposición del dogma trinitario; son también una respuesta a los ataques del arrianismo. Por eso, conviene decir algo de la herejía arriana y, sobre todo, de Eunomio, principal adversario de nuestro Gregorio.

30. P. Gallay, *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31 (Discours Théologiques). Intr., texte crit., trad. et not.*, Paris 1978, p. 18.

El arrianismo tiene su cuna en el conflicto que, hacia el año 320, enfrentó a Arrio, presbítero de Alejandría, con su obispo, Alejandro, a propósito de la Trinidad. Totalmente convencido de la supremacía del Padre, Arrio vino a pensar que la *ingenitud* (ἀγεννησία) era la esencia misma de la divinidad y no la propiedad personal del Padre. De ahí deducía que si el Hijo es engendrado, no puede ser Dios. La generación implicaba necesariamente un comienzo, un antes y un después. En la profesión de fe de Arrio se hallaban fórmulas como éstas: «el Hijo ha sido sacado de la nada», «hubo un tiempo en que el Hijo no era» [31]. Luego del Hijo, concluía, sólo se puede decir que es Dios en un sentido relativo, por adopción, y por ser aquel por medio del cual el Padre ha creado todas las cosas.

Arrio buscó apoyo en los textos de la Sagrada Escritura que destacan la inferioridad del Hijo (encarnado) respecto del Padre; pero donde se hizo más fuerte fue en la oposición lógica, que él quería convertir en ontológica, entre los términos «ingénito» (ἀγέννητος) y «engendrado» (γέννητος).

Contra esta enseñanza reaccionó de inmediato el obispo de Alejandría que, convocando un sínodo, condenó a Arrio. Éste rehusó someterse a su dictamen y buscó refugio entre amigos o partidarios. El primero en acogerle fue Eusebio, obispo de Cesarea de Palestina; después, encontró amparo junto a otro Eusebio, el entonces obispo de Nicomedia. Las ideas de Arrio se extendieron de tal manera que, en el 325, se creyó ne-

31. Son fórmulas, explícitamente condenadas por el concilio de Nicea, que figuran en la profesión de fe de Arrio tal como nos ha sido transmitida por Atanasio en su obra *De Synodis* 6 (PG 26, 708).

cesario reunir un concilio –el que habría de ser primero de los ecuménicos– que tuvo lugar en Nicea bajo la protección del emperador Constantino.

Los Padres del Concilio, después de condenar a Arrio, redactaron una fórmula que fijaba la fe de la Iglesia. Es el símbolo de Nicea. En él se dice que el Hijo es engendrado de la sustancia (οὐσία) del Padre, que es Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consubstancial (ὁμοούσιος) al Padre; finalmente, se alude al Espíritu Santo en estos términos: «y (creemos) en el Espíritu Santo», sin más precisión.

El emperador ratificó con su autoridad las decisiones conciliares y Arrio tuvo que marchar al destierro. Todo parecía concluido. Pero la controversia arriana habría de perdurar todavía muchos años, sobre todo debido a la ambigüedad del término *homoousios*, un término que no era del agrado de muchos obispos orientales. Éstos acabaron admitiéndolo en el símbolo de Nicea, pero a regañadientes y contra su voluntad. Al parecer, les fue impuesto [32]. Se trataba de un adjetivo no bíblico y que había sido empleado por un hereje, Pablo de Samosata, para negar la distinción personal del Hijo respecto del Padre o, lo que es lo mismo, la pluralidad de personas en Dios.

Eusebio de Nicomedia tuvo la habilidad de agrupar en torno a sí a todos los adversarios del *homoousios*, al tiempo que desacreditaba a sus defensores. En el transcurso de pocos años, los más notables nicenos fueron depuestos de sus sedes: Eustacio de Antioquía, Atanasio de Alejandría y Marcelo de Ancira. El mismo Arrio logró que se le rehabilitara, aunque su doctrina

32. A este respecto puede verse M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.

seguía condenada. Pero pudo volver del exilio. El arrianismo siguió vigente y con el apoyo de los emperadores Constancio (337-360) y Valente (364-378) alcanzó su máximo vigor.

Cuando Gregorio pronuncia sus *Discursos teológicos*, en el año 380, los arrianos mantenían aún su dominio en la parte oriental del Imperio. Con todo, se hallaban divididos en tres grandes bloques. Estaban los *homeusianos* –también conocidos como semiarrianos– para quienes el Hijo es de sustancia semejante o «semejante según la sustancia» (ὁμοιούσιος κατ' οὐσίαν) al Padre; los *homeos* o partidarios del ὅμοιος, que solían emplear fórmulas de compromiso como éstas: el Hijo es «semejante» al Padre «en todo» o «según las Escrituras»; y, finalmente, los *anomeos* o arrianos radicales, para quienes el Hijo es «desemejante» (ἀνόμοιος) al Padre.

Los más próximos a la ortodoxia eran, evidentemente, los homeusianos que, aun no estando dispuestos a aceptar el *homoousios* niceno por considerarlo sabeliano y empleando una terminología imprecisa, querían por todos los medios salvar la divinidad del Hijo. Sin embargo, por lo que concierne al Espíritu Santo se mostraban muy dubitativos; y es que la Escritura, decían, no le daba explícitamente el título de Dios. Los homeos empleaban fórmulas tan vagas que tanto nicenos como arrianos podían admitirlas: el niceno, interpretando «semejante» como derivado de consubstancial; y el arriano, entendiendo «semejante» como no-consubstancial –el Hijo se asemejaría a Dios (Padre) sin ser Dios.

El año 370, y bajo la protección de Valente, ocupaba la sede de Constanstinopla Demófilo, un obispo homeo. Esta situación permitió a los *anomeos*, acérrimos negadores de la divinidad del Hijo y del Espíritu

Santo, campar a sus anchas haciendo uso inmoderado de su consumada habilidad para la dialéctica. Al frente de este partido se encontraba Eunomio. Él es, antes que cualquier otro, el blanco directo de los ataques de Gregorio, su principal adversario.

2. EUNOMIO Y GREGORIO

Los *Discursos teológicos* de Gregorio denuncian una opinión teológica particularmente nociva [33]. Aunque los partidarios de esta opinión herética nunca son delatados por sus nombres, es evidente que se trata de los discípulos de Eunomio de Cícico; pues las afirmaciones del Nacianceno coinciden plenamente con lo que nosotros sabemos de las posiciones del arriano. Por otra parte, disponemos del testimonio del historiador Sócrates que cita a Eunomio entre los adversarios de Gregorio [34].

Ya en el primer dicurso teológico encontramos una fórmula que concentra el juicio que sobre Eunomio ofrecen Gregorio de Nisa y Teodoreto de Ciro. El primero habla de «tecnología aristotélica» [35], y el segundo

33. Cf. *Disc.* 27, 2 ó 29, 21.

34. Cf. Sócrates, *Hist. eccl.* 4,25 (PG 67, 529 B). El juicio que el historiador ofrece de él es muy poco favorable: hombre inflado de orgullo y amparado en sus falaces argumentaciones de sofista, poco conocedor de las Escrituras e incapaz de penetrar su sentido (cf. *ibid.*, 4, 7). En cambio, otro historiador, Filostorgio, hace de Eunomio un verdadero panegírico: hombre de inteligencia y virtud incomparables, cuyas palabras son como piedras preciosas; pero no esconde un defecto: que tartamudea (cf. *Hist. eccl.*, 10,6: PG 65, 587 a-b).

35. *Contra Eunomio*, 3 (PG 45, 741 A).

acusa al hereje de haber hecho de la teología una «tecnología» [36]. También el de Nacianzo está convencido de que sus polemistas reducen la teología a una técnica o uso hábil de una determinada terminología: «... nuestro gran misterio corre el riesgo de convertirse en una simple técnica» [37]. Su innominado adversario es alguien que se complace en las sutilezas de la discusión y no persigue otra cosa que convertir a sus partidarios en «virtuosos de la palabra» [38].

El testimonio del historiador Sozomeno viene a sintetizar el juicio concordante de sus contemporáneos: «El (Eunomio) fue un técnico del discurso, un apasionado de la discusión que ponía toda su complacencia en los silogismos» [39]. Su gusto por la dialéctica ha quedado ampliamente confirmado por los escritos que conservamos del *anomeo*. «Su obra –escribe E. Vandenbussche– está incontestablemente marcada por la dialéctica sofística más auténtica. Ella se apoya en pruebas basadas en análisis puramente verbales, formales y artificiales que florecen generalmente en silogismos hipotéticos y en dilemas» [40]. Nos hallamos, pues, ante un temperamento intelectual que gusta de los razonamientos más retorcidos, un «sofista-filósofo» de inclinación y formación que goza poniendo en dificultad a su adversario.

Pero sería injusto reducir el personaje de Eunomio al de un sofista curtido en las argucias del lenguaje que enmascara la vacuidad de su pensamiento tras una cortina de razonamientos engañosos. De hecho, represen-

36. *Haereticarum fabularum compendium* 4, 3 (PG 83, 420 B).
37. *Disc.* 27, 2.
38. *Disc.* 29, 21.
39. *Hist. eccl.* 6, 26.
40. *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius 'le technologue'*, RHE 40 (1944-1945) 57.

ta un eslabón de esa tradición filosófica secular que destaca la «ingenitud» como nota distintiva de la absoluta trascendencia divina. Desde esta perspectiva, la confesión cristiana de un Hijo «consubstancial» al Padre se presenta como una contradicción *in terminis*. Nuestro «tecnólogo» trata de dar respuesta a este problema, pero lo hace subordinando los datos de la fe a las categorías de la razón. De ahí que se le acuse de convertir la «teología» en «tecnología». Su «lógica implacable» [41] parece esconder una pasión auténtica y su gusto impenitente por el razonamiento presenta a la fe cristiana verdaderas dificultades de fondo. De no ser así, sus tesis no habrían merecido las reacciones que provocaron ni el esfuerzo teológico de hombres de la talla de los Capadocios. Eunomio, además, aparece mucho menos «político» que sus aliados *homeos*: nunca renegó de su solidaridad con Aecio; tampoco escondió su opinión teológica fundamental, como revelan las dificultades que encontró ya en Cícico; y, finalmente, pagó con una vida atormentada la fidelidad a sus ideas. Hay, por tanto, en él trazos de convicción que merecen nuestro respeto. Pero, antes de seguir adelante, hagamos una breve reseña biográfica del personaje en cuestión.

Eunomio, según parece, fue un capadocio de origen humilde, seguramente hijo de labradores [42]. Pero su interés por el estudio y su capacidad para el razonamiento le condujeron a aquel centro del saber que era Alejandría, donde tuvo por maestro a un indomable campeón del arrianismo: Aecio, jefe de filas de los arrianos radicales (*anomeos*). Sócrates nos dice que pasó a ser su secretario, aprendiendo de él «su modo sofístico de ra-

41. Cf. Th. Dams, *La controverse eunoméenne*, Paris 1952.
42. Cf. Gregorio de Nisa, *Contra Eunomio*, 1.

zonar» [43]. El año 360 fue promovido a la sede de Cícico por Eudoxio de Antioquía, entonces obispo de Constantinopla, que le había ordenado diácono. Como obispo asombró a sus oyentes por sus extraordinarias dotes dialécticas, pero la gente acabó repudiando «su lenguaje vacío y arrogante» y expulsándolo de la ciudad [44]. Entonces buscó refugio en Constantinopla, junto a su protector Eudoxio.

A la muerte de Aecio, Eunomio, su heredero espiritual, se convirtió en el principal exponente del anomeísmo, recibiendo sus secuaces el sobrenombre de *eunomianos*.

Ya sea en Cícico, ya en Constantinopla, Eunomio se comporta siempre como un jefe de secta ávido de agrupar en torno a sí a una iglesia disidente [45]. Es de suponer que semejante celo no fuera del agrado de Teodosio. No debe extrañar, por tanto, que, en el 383, el emperador le envíe desterrado a su Capadocia natal, donde encontrará la muerte entre el 392 y el 395. Pero antes de su retiro forzoso, el anomeo había desarrollado una intensa actividad teológica. De haberse situado dentro de la ortodoxia, le habría convertido en el cuarto de los grandes Capadocios; pero no fue así. Su racionalismo le condujo a la herejía, atrayendo sobre sí la atención de Basilio y de los dos Gregorios. La diligencia de estos en refutar los escritos de su compatriota constituye una prueba incontestable de la alta textura teológica de su obra, de la que sólo conservamos su *Apología* [46].

43. *Hist. eccl.*, 4, 7.

44. Cf. Sócrates, *Hist. eccl.* 4, 7.

45. Tal es el testomino de Filostorgio en su *Historia eclesiástica*. Cf. M. Spanneut, art. *Eunomius*, en DHGE, col. 1399-1400.

46. PG 30, 835-868.

A refutar esta *Apología* doctrinal consagró San Basilio los tres libros de su *Contra Eunomio*. Pero éste no quedó sin respuesta. El obispo de Cícico salió de nuevo en su defensa con una segunda *Apología* que obligó a Gregorio de Nisa a reemprender la refutación de su hermano.

Gracias a los pasajes de sus obras citados por los Capadocios en sus sucesivas refutaciones podemos conocer a grandes rasgos la teología de Eunomio [47]. Según él, la razón humana está capacitada para aprehender a Dios tanto por la vía del conocimiento como del lenguaje. El hombre puede conocer a Dios porque puede saber de Él lo que Él sabe de sí mismo; por ejemplo, que es ingénito. Dios, repite Eunomio, es el ingénito. Pues bien, esto es conocer a Dios como él mismo se conoce. También le es posible llegar hasta Dios por medio del lenguaje, porque las palabras no son meras convenciones humanas, sino creación del mismo Dios, que nos revela la verdad de los seres mediante sus nombres.

Aunque conocido en sí mismo por la razón, el Dios de Eunomio no es, sin embargo, un Dios de talla humana, es decir, reducido a las pequeñas dimensiones del hombre, sino el Creador del universo. El mismo Hijo, aun siendo portador de su potencia creadora, no por eso deja de ser creatura suya. Y si es creatura no puede ser *consubstancial* con el Creador. El Hijo es, pues, *diferente* (ἀνόμοιος) en cuanto a la sustancia del Padre. Padre e Hijo poseen distinta sustancia, son seres diferentes, el uno es ingénito y el otro engendrado. Eunomio es realmente un *anomeo*. Se comprende que Gre-

47. Para una visión más completa de la teología (teodicea, doctrina trinitaria, cristología, sacramentología) de Eunomio puede consultarse M. Spanneut, art. *Eunomius*, DHGE 15 (1963) 1402-1403.

gorio de Nacianzo, fiel a una concepción teológica diversa, haga del pensamiento del hereje una réplica sorprendente.

Gregorio se niega a hacer de Dios un objeto de la lógica racional. Tanto la purificación del corazón como la humildad son condiciones intrínsecas del conocimiento de Dios. Sólo por este camino podrá el teólogo llegar hasta Dios, aunque ello no significa que sea capaz de penetrar su misma naturaleza. Dios es fundamentalmente de naturaleza incomprensible. Unicamente Dios puede conocer su propio ser. A nosotros sólo nos es posible percibir su reflejo –como una sombra pasajera– en la creación [48] o acoger su revelación en el Verbo encarnado [49]. Para Gregorio no hay verdadero conocimiento de Dios, es decir, *teología*, sin acogida, en la fe, del designio divino de salvación, es decir, sin *economía*.

Nuestro autor no desconoce la capacidad de la razón humana para descubrir en el orden de la naturaleza al autor del universo [50]; pero sabe también que la razón desprovista de la luz de la revelación se ve desvalida.

48. Cf. *Disc.* 28, 2-3.

49. Idea muy presente en la tradición alejandrina. Ya Orígenes había sostenido la tesis de la «incomprensibilidad de Dios»: Dios está muy por encima de lo que nosotros podemos pensar de él. Del mismo modo que los rayos nos dan una idea de la grandeza del sol, sin que su sustancia nos sea accesible, así el reflejo de las creaturas nos permite saber algo de Dios sin que nosotros podamos obervarlo tal cual es (cf. *De Principiis* I,1,5-6). Para el Alejandrino, el verdadero revelador de Dios a los hombres es su Verbo: «la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Jn 1, 9). Por eso puede decir: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9: *De Princ.* I, 2, 6).

50. Cf. *Disc.* 28,6.

Es en el interior de la fe donde mejor funciona la razón del teólogo en su reflexión sobre Dios. Eunomio concede demasiado poder a la razón raciocinadora, rechazando constantemente el concurso de la fe y de la autoridad del Espíritu como elementos perturbadores del raciocinio. En consecuencia –deduce con precisión nuestro «teólogo»–, todo lo que sobrepasa a la razón, por no ajustarse a su lógica, es descalificado como absurdo. Antes que reconocer la propia debilidad, se niega el misterio de Dios y se vacía la cruz de Cristo [51].

La reflexión teológica no pierde su originalidad y autonomía por el hecho de configurarse en el interior de la fe y de su dinamismo. Para Gregorio, la teología presupone la fe; pero tiene su propia existencia. Su fuente es el designio de Dios revelado en Cristo, su Verbo; su originalidad está en ser una marcha intelectual que implica al hombre entero; y su método, por ser signo de un orden irrenunciable, exige la adaptación de los medios (purificación del corazón) al fin que se pretende (la búsqueda del Dios vivo).

3. ANÁLISIS DE LOS «DISCURSOS TEOLÓGICOS»

Primer Discurso

El primer discurso teológico (27) aborda dos cuestiones particularmente importantes: las condiciones de posibilidad de la reflexión teológica y lo que podría llamarse «cuestiones libres».

No todo el mundo puede discutir sobre Dios (27, 3). Pero los descartados por Gregorio para esta labor

51. Cf. *Disc.* 29, 21.

no son los simples, sino los indignos. Sólo la indignidad imposibilita para la reflexión cristiana. El verdadero cristiano, aunque sea simple, puede hacer teología porque tiene lo esencial: la pureza de corazón.

Las reservas del Nacianceno no se refieren al pensamiento sobre Dios, que es tan bueno y benéfico como la respiración para los pulmones, sino a la discusión sobre Dios. Lo nefasto es discutir sobre Dios a destiempo, sin medida ni reserva, y sin cumplir las condiciones indispensables de tranquilidad y libertad que tanto dificultan las preocupaciones del mundo y el exceso de actividad; en una palabra, para conocer a Dios es preciso el reposo del alma (27, 2).

El lenguaje teológico tiene también sus leyes: de las cosas místicas hay que hablar místicamente, y santamente de las cosas santas (27, 5); la fe, que busca entender el misterio, debe mantenerse fiel a sí misma (27, 2); el teólogo ha de ser antes que nada un creyente comprometido con su fe. Tales son en germen las bases de lo que un día se llamará «teología monástica» [52]: purificación interior, referencia constante a la Sagrada Escritura, apertura a la sabiduría y a la alabanza divina. Ello significa que el teólogo no debe tener de Dios propósitos indignos; más aún, que su vida ha de guardar correspondencia con su doctrina. Ejercer el «oficio» de teólogo es, para Gregorio, responder a una vocación cristiana. Se trata de proferir una palabra primordial que sale del silencio de la fe y conduce a una fe más silenciosa aún, con nuevos motivos de adoración.

En el último capítulo de su discurso, Gregorio indica a sus oyentes otros caminos de reflexión que no

52. A este propósito puede verse M.D. Chenu, *La Théologie est-elle une science?*, Paris 1957, p. 103.

entrañan peligro. Si tanto gusto le encuentran a la especulación, especulen, pero sobre otras materias, profanas o sagradas, que no impliquen riesgo de herejía. Son esas cuestiones filosófico-teológicas que pueden llamarse «libres».

Hoy, por «cuestiones libres» se entiende esas cuestiones sobre las que el magisterio de la Iglesia no se ha pronunciado todavía. Para Gregorio, sin embargo, esta noción no puede ser tan precisa. Alude, más bien, a la existencia en teología de una serie de cuestiones, cuyo planteamiento y resolución no constituyen un peligro inmediato para la fe cristiana ni para la Iglesia de Dios. Nuestro autor las enumera en el orden siguiente: unidad o pluralidad de mundos, definición de la materia, naturaleza del alma, seres racionales buenos y malos, resurrección, juicio, retribución, sufrimientos de Cristo. «En estos campos temáticos –dice el orador–, el hallazgo no es inútil y el extravío es inofensivo» (27,10). Todavía hoy se plantean sobre estos temas cuestiones discutibles en las que la fe no se compromete, cuestiones que pertenecen a ese ámbito que llamamos «pluralismo teológico». Pero resulta extraño que entre estas cuestiones cite los sufrimientos de Cristo. ¿Es que la Escritura no habla con claridad de tales sufrimientos? Al parecer, Gregorio considera que el tema plantea a la inteligencia humana algunos interrogantes que merecen reflexión y respuesta: ¿Puede acaso sufrir el Verbo impasible? ¿En qué modo? O tal vez piense en la posibilidad que se ofrece al teólogo de hacer una descripción de los sufrimientos de Cristo tal como aparece en una obra que se le atribuye y que lleva por título *La Pasión de Cristo* [53]. No son, por tanto, cues-

53. Biblioteca de Patrística n.° 4.

tiones que carezcan de interés para nuestro obispo, pero –en su opinión– no parecen afectar a la esencia de la fe cristiana. El error en estos campos es calificado de «inofensivo».

Segundo discurso

Este segundo discurso, como el mismo Gregorio precisa, tiene por objeto la «teología» (28,1) en su sentido más estricto, es decir, a Dios, porque Dios es el objeto de la teología. Pues bien, ¿qué podemos saber y decir de Dios?, se pregunta nuestro autor. Su pensamiento al respecto puede formularse en unas cuantas proposiciones:

1ª) Nuestro conocimiento de Dios, aún disponiendo de la ayuda inestimable de la revelación del Verbo encarnado, es siempre muy limitado y deficiente. Apenas podemos percibir el reflejo de su grandeza en las criaturas. Y la revelación cristiana no hace que nuestro conocimiento de Dios deje de ser insignificante. Es verdad que, gracias al Verbo y a su encarnación, podemos conocer los planes salvíficos de Dios, pero su naturaleza, lo que Dios es en sí, nos sigue resultando inaccesible, sigue siendo un abismo para la mente humana. Demos momentáneamente la palabra al orador:

> Yo corrí como el que deseaba alcanzar a Dios y así subí a la montaña y penetré en la nube, metiéndome en su interior, lejos de la materia y de las cosas materiales, y concentrándome en mí mismo cuanto me era posible. Y cuando miré, apenas puede ver las espaldas de Dios, y eso a pesar de que yo estaba todavía protegido por la roca, es decir, por el Logos hecho carne por nosotros.

Inclinándome un poco vi no la naturaleza primera y sin mezcla, tal como ella se conoce a sí misma –me refiero evidentemente a la Trinidad–, y todo lo que queda detrás del primer velo y se encuentra cubierto por los querubines, sino lo que está al final y llega hasta nosotros. Tal es, por cuanto yo conozco, la grandeza de Dios en las criaturas y en las cosas producidas y gobernadas por él o, como dice el mismo David, su *magnificencia*; pues *espalda de Dios* es todo lo que se puede conocer de él tras su paso [54], como las sombras del sol sobre las aguas y las imágenes que representan al sol para los ojos enfermos, puesto que a él mismo no es posible mirarlo, dado que la pureza de su luz sobrepuja nuestros sentidos. Así debes hacer teología, aunque seas un Moisés y *un Dios para el faraón* [55], aunque hayas llegado, como Pablo, *hasta el tercer cielo* y hayas oído *palabras inefables* [56], aunque estés por encima de él, en una situación y rango de ángel o de arcángel [57].

Y más adelante:

Yo pienso que hablar de Dios es imposible, y entenderlo, más imposible todavía. Porque lo que se ha entendido, tal vez podría ser explicado por la palabra, si no suficientemente, sí al menos de una manera oscura, al que no ha viciado totalmente sus oídos ni ha vuelto indolente su inteligencia. Pero alcanzar con el entendimiento esta realidad es absolutamente imposible e irrealizable, no sólo para los que se dejan llevar por la indolencia y se inclinan hacia abajo, sino incluso para los más elevados y amantes de Dios [58].

54. Cf. Ex 33, 23.
55. Ex 7, 1.
56. 2 Co 12, 2-4.
57. *Disc.* 28, 3.
58. *Disc.* 28, 4.

2ª) De Dios se puede saber que existe, pero no lo que es (28, 5). Esta confesión de ignorancia no es, para Gregorio, una especie de agnosticismo cristiano o «principio de ateísmo» –como dice él–. Si la predicación cristiana no es vana, ni vana es la fe, se debe, entre otras cosas, a que el hombre puede saber y probar que Dios existe; pero reconociendo al mismo tiempo su incapacidad para saber lo que Dios es. Las dos proposiciones han de mantenerse unidas, aunque la segunda no sea satisfactoria para la inteligencia humana que desea conocer.

> En efecto, que Dios sea la causa eficiente y conservadora de todas las cosas nos lo enseñan tanto los ojos como la ley natural: los ojos, aplicándose a las cosas visibles, que son perfectamente estables y móviles al mismo tiempo, es decir, que son como movidas y llevadas en la inmovilidad; la ley natural, deduciendo por medio de las cosas visibles y ordenadas al autor de las mismas. Porque ¿cómo hubiera podido existir y subsistir este universo si Dios no le hubiese dado la sustancia y le hubiese mantenido? Si uno ve una cítara ornamentada con extrema belleza, su armonía y buena disposición, u oye el sonido de la misma, no podrá sino pensar en el artesano de la cítara y en el citarista; se remontará hacia ellos con el pensamiento, aunque no les conozca de vista. Así también se nos muestra el artífice de las cosas y el que mueve y conserva lo que ha hecho, aunque no sea comprendido por el entendimiento [59].

Poco después, Gregorio destacará lo engañoso de un conocimiento que consiste en decir lo que una cosa no es. Lo compara al conocimiento que vendría a ad-

59. *Disc.* 28, 6.

quirir aquel que a la pregunta: ¿cúantas son cinco más cinco?, obtuviese como respuesta: no son nueve, ni siete, ni seis, ni once, ni trece... (28, 9). Luego si la incomprensibilidad de Dios (el Otro) es una verdad necesaria a la fe, también lo es su existencia; puesto que no se puede hablar legítimamente de la incomprensibilidad de un ser inexistente. Y si la confesión de la imposibilidad humana para comprender a Dios es punto de partida de una teología negativa, el reconocimiento de la capacidad humana para afirmar la existencia de Dios es principio de una teología positiva, de la cual aquélla es su reverso o negativo. Decir que «Dios existe» es ya decir algo de Dios y, por tanto, tener una cierta idea del mismo, de su propio ser o naturaleza. Con todo, Dios es «ilimitado» hasta para la mente humana y, por consiguiente, indefinible.

3ª) Tras haber afirmado, con recurso a la filosofía, que Dios no puede ser «corpóreo» (28, 7-8), Gregorio concluye que ha de ser «incorpóreo», pero ello no significa que haya logrado comprender o abarcar la esencia divina (28, 9). En realidad, ningún concepto, por importante que sea, puede definir la naturaleza de Dios.

Nuestro orador añade al término citado otros vocablos sacados de la filosofía y teología tradicionales como «ingénito», «sin principio», «inmutable», «incorruptible» (28, 9). Ninguno de ellos basta a definir la «totalidad» del ser divino, porque dicen de él más lo que no es que lo que es. Pero también acude a conceptos bíblicos como «soplo», «fuego», «luz», «caridad», «sabiduría», «justicia», «inteligencia», «verbo» (28, 13), para hacer ver la inadecuación de todo lenguaje sobre Dios. El hombre, en su intento desesperado por comprender a Dios mediante tales conceptos, corre el riesgo de detenerse en ellos y en las cosas visibles por ellos significadas, ha-

ciendo de las mismas su propio Dios. Tal es el error de la idolatría en el que han incurrido los adoradores del sol, de la luna, de los astros en general o de cualquiera de los elementos de este mundo, de hombres divinizados, de animales o, incluso, de las propias pasiones (28, 13-15). Semejante tentación sólo puede evitarse desde el sano discernimiento entre el Creador y las creaturas.

4ª) En efecto, la razón, que nos viene de Dios y que es inherente a nuestra propia naturaleza, nos permite remontarnos hasta él a partir del mundo sensible (28, 16). El parágrafo 16 de este discurso podría ser, sin duda, escogido, como una de las páginas más significativas de la teodicea de la Iglesia antigua. En él se refuta la doctrina del «azar» como argumento explicativo del universo; se acude a la filosofía de Platón, un extraño para un cristiano; se invocan razones extraídas del estoicismo como las que hablan de la cohesión y armonía de los seres del universo; y se menciona, finalmente, la palabra de la Escritura como coronamiento de la filosofía: «un día nosotros conoceremos como somos conocidos» (cf. 1 Co 13, 12). Mientras tanto, hemos de conformarnos con «una exigua emanación», con «un pequeño rayo proveniente de una gran luz» (28, 17). Numerosos testimonios bíblicos hablan en favor de esta tesis. Por eso nuestro orador trae a colación las visiones mismas de los profetas del AT (28, 18-19), para concluir con la experiencia de San Pablo:

> En cuanto a Pablo, si le hubiese sido posible revelar las realidades que se encontraban en el tercer cielo y su progreso, ascensión y elevación hasta allí, tal vez conoceríamos algo más de Dios si aquí precisamente estuviese el misterio de su rapto. Pero, puesto que se trata de realidades inefables, honrémoslas también nosotros con el silencio. Limitémonos a escuchar al mismo Pablo que

dice: *en parte conocemos y en parte profetizamos* [60]. Estas y otras cosas confiesa el que no es un profano en el conocimiento de Dios, el que amenaza con dar una prueba del que habla en él, Cristo [61], el gran defensor y maestro de la verdad. Por eso sostiene que toda la ciencia de aquí abajo no es nada más que conocimiento en espejo y enigma [62], dado que se queda en pequeñas imágenes de la verdad [63].

La palabra de San Pablo es, para Gregorio, «el todo de la filosofía» (28, 17), porque sólo ella traslada la imagen a su modelo y explica la marcha del espíritu.

El discurso concluye con un largo poema sobre la creación que no pretende sino poner de manifiesto la incapacidad de la razón humana para dar respuesta no ya a las preguntas que plantea el misterio de Dios, sino incluso a los enigmas del mundo al que pertenecemos. El mismo espectáculo del universo visible, que no puede por menos que provocar nuestro asombro, nos remite a Dios, su hacedor y artífice: «¿Quién ha dado a la cigarra el puente de violín que lleva en el pecho?» (28, 24).

Cualquier lector moderno podría encontrar en este poema una especie de proclividad hacia un providencialismo fácil y desmesurado. Pero ¿no habría que hablar más bien del empobrecimiento que supone para el hombre de hoy esta atrofia creciente del sentido de Dios en la creación? Se advierten, además, notables paralelismos con el libro de Job que delatan el influjo directo de la inspiración bíblica. Ello nos obliga a reco-

60. Cf. 1 Co 13, 9.
61. Cf. 2 Co 13, 3.
62. Cf. 1 Co 13, 12.
63. *Disc.* 28, 20.

nocer que el Dios al que alude aquí Gregorio, su Dios, no es el Dios de los filósofos, sino el Dios de la fe cristiana que se da a través de la creación. Tampoco debe olvidarse que se trata de un sermón dirigido a los fieles reunidos en asamblea y no de una contienda teológica para una élite de pensadores.

Aunque el Nacianceno recurre, como ya habían hecho los antiguos apologistas, a argumentos que le proporcionan filosofías paganas como el platonismo o el estoicismo, tiene sin embargo su particular modo de ver las cosas. El orden de lo creado es, según él, tan perfecto que la razón humana, por mucho que se esfuerce, no está en condiciones de descubrir sus causas y relaciones. Ello postula la existencia de un ser superior, dotado de racionalidad y potencia suficientes para llevar a cabo esta obra sin par. No queda, pues, sino admitir la distinción entre existencia y esencia de Dios, reservando al ser humano únicamente la posibilidad de alcanzar la primera, pero no la segunda: el hombre puede saber que Dios existe, mas no conocer su naturaleza. La única prerrogativa del cristiano sobre el pagano en este punto es que, gracias a la revelación, puede acoger un «misterio» que implica la presencia en el mundo de la realidad divina.

Tercer discurso

El tercer discurso teológico, que lleva por subtítulo «sobre el Hijo», aborda directamente el problema trinitario; pues, aunque en este discurso Gregorio se ocupa preferentemente de la generación del Hijo, su objetivo es tratar la cuestión de la unidad de Dios que se hace dualidad y se completa en la trinidad, por tanto, de Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo (29, 2).

El mismo autor divide su discurso en dos partes (19, 1): exposición de la doctrina cristiana y respuesta a las objeciones. El misterio trinitario no es otro que el del Padre *ingénito* que *engendra* a su Verbo y de quien *procede* el Espíritu. Engendrar y proceder son los términos requeridos para mantener a salvo el misterio, un misterio que existe desde toda la eternidad.

Como a nosotros nos es imposible prescindir del concepto de tiempo al hablar de lo intemporal, nos vemos obligados a decir que el Hijo ha sido engendrado *cuando* el Padre ha sido ingénito y que el Espíritu Santo procede del Padre *desde que* el Hijo ha sido engendrado. En razón de la misma debilidad del lenguaje se nos hace difícil entender que, siendo los Tres eternos y, por tanto, carentes de todo comienzo temporal, sólo el Padre sea «sin principio»; y que, teniendo el Hijo y el Espíritu como principio al Padre, no le sean inferiores (29, 3). Dejémosle hablar a él:

> Pero ¿cómo es posible que el Hijo y el Espíritu Santo no sean «sin principio» con el Padre, siendo eternos con él? porque aquellos provienen de él, aunque no después de él. En efecto, lo que no tiene principio, también es eterno; pero lo eterno no carece necesariamente de principio, si puede ser reportado a un principio que es precisamente el Padre. Luego por lo que respecta a la causa, el Hijo y el Espíritu Santo no son sin principio; pero es evidente que la causa no puede ser anterior a aquellos de quienes es causa –ni siquiera el sol precede a la luz–. Pero, por lo que concierne al tiempo, los dos son en cierto modo sin principio –aunque tú atemorices a los más simples–, pues los seres de quienes procede el tiempo no pueden estar sometidos al tiempo [64].

64. *Disc.* 29, 3.

Gregorio reconoce la dificultad del lenguaje humano, un lenguaje que no puede substraerse del todo a las categorías temporales, para hablar de Dios, el Intemporal, y de su generación eterna: no obstante ser eternos los Tres, sólo el Padre carece de «principio». Luego cabe hablar de una generación (resp. producción) en la que la causa no es anterior a lo producido, es decir, en la que no se da sucesión temporal. Este concepto de «generación» es el que se niega a admitir su adversario. El mismo Eunomio nos lo hace saber: «El Dios que nosotros hemos confesado, según la noción natural y la enseñanza de los Padres juntamente, es el que no ha sido producido ni por sí mismo ni por otro. Ambas hipótesis serían igualmente imposibles, pues la verdad exige que lo que produce *preexista* a lo que es producido y lo que es producido *siga* a lo que produce. Y no puede suceder que una cosa sea anterior o posterior a sí misma, ni que haya algo que sea antes que Dios; porque, de ser así, ese algo tendría la dignidad del ser divino en lugar del que es segundo» [65].

Para el Nacianceno, con el concepto de «generación» se quiere indicar que el Hijo no sólo está *junto al* Padre, sino que *viene del* Padre. Admitido esto, hay que excluir del mismo toda connotación corporal. Se habla de verdadera generación, aunque una generación espiritual e intemporal en la que no cabe pasión o alteración [66]. Es esta generación la que nos permite decir

65. Eunomio, *Apol.* 7, 1-8. El texto es citado y refutado por Basilio en su *Contra Eunomium* I, 5, 15 ss.

66. La eternidad, espiritualidad y ausencia de pasión de la generación del Verbo ya habían sido destacadas por Orígenes en su polémica con los gnósticos. Entre sus pasajes más elocuentes cabe citar: *De Principiis* I, 2, 6-8 y IV, 4,1.

de Dios que *es* realmente Padre, pues no ha empezado a ser Padre en un segundo momento el que no ha empezado a ser Dios por carecer de todo comienzo, y es realmente y en sentido propio Padre porque no es de ningún modo Hijo (29, 4-5).

Pero la generación divina es inefable. Tras una serie de elucubraciones con las que nuestro orador parece querer demostrar a su adversario que tampoco él está falto de habilidades dialécticas (29, 7), Gregorio reta al anomeo a que le explique con detalle el proceso de su propia generación, es decir, el «modo» de su concepción, conformación y parto; de la unión del alma con el cuerpo, del entendimiento con el alma y de la palabra con el entendimiento; el «cómo» del crecimiento, la asimilación del alimento, la sensación, la memoria, el recuerdo y las demás actividades por las que ha sido constituido (29, 8). Si la generación humana es tan difícil de explicar, cuánto más lo será la generación divina, que nos es absolutamente incomprensible. Pero ello no significa que sea inadmisible. De lo contrario, nos veríamos obligados a suprimir a todos los seres –incluido el mismo Ser– que no pudiésemos comprender. Y ante lo incomprensible la postura más sensata es el silencio:

> ¿Cómo ha sido engendrado? Una vez más gritaré con indignación lo mismo: ¡que la generación de Dios sea honrada en silencio! Gran cosa es para ti saber que ha sido engendrado. Respecto al modo, no consentimos siquiera que los ángeles lo entiendan; mucho menos que lo entiendas tú. Pero ¿quieres que te explique el modo? Pues tal como lo conocen el Padre, que ha engendrado, y el Hijo, que ha sido engendrado. Lo que está por encima de esto se halla oculto por una nube y escapa a tu ambliopía [67]

67. *Disc.* 29, 8.

Con tales expresiones, Gregorio no hace otra cosa que mantenerse en el surco de una tradición teológica marcada por un profundo respeto hacia el misterio. A ella habían pertenecido autores como Ireneo. Pero la refutación de la doctrina eunomiana le obliga a precisar aún más.

Eunomio, apoyándose en el término «ingénito» –verdadera definición de Dios, en su opinión– estimaba que el Verbo no podía ser plenamente Dios, puesto que, según los mismos nicenos, no era ingénito, sino engendrado del Padre. La argumentación del arriano discurría por estos cauces: «Luego si se ha demostrado que él no es anterior a sí mismo y que ningún otro ser es anterior a él, sino que él es antes que todas las cosas, es que la ingenitud (τὸ ἀγέννητον) le es inherente; o mejor aún, que él mismo es *sustancia ingénita* (...). Ahora bien, si el ingénito no es tal según el concepto, ni según la privación, ni en parte –porque Dios es indivisible–, ni como otra cosa que estuviese en él –porque él es simple– o junto a él –porque él es el único ingénito–, no queda, pues, sino admitir que es en sí sustancia ingénita» [68].

La respuesta del Nacianceno no se hace esperar [69]: la ingenitud no es la esencia de Dios; pues, no siendo Dios «ingénito» de los seres creados, es sin embargo «Dios» de los mismos. Dios y el ingénito no se identifican. Y contraponer «ingénito» y «engendrado» como sustancias distintas es introducir la pluralidad sustancial

68. *Apol.* 7, 11-14 y 8, 18-22 = *Contra Eunom.* I 5, 79-81 y I 11, 5-8, con algunas omisiones respecto al texto original.

69. El texto mencionado ya había obtenido cabal respuesta por parte de Basilio en su *Contra Eunomio* (I 15, 1-36): El concepto de «ingénito» no responde al *qué* (naturaleza o esencia) de Dios, sino al *cómo* (existencia o procedencia) de Dios: mientras que el Padre es (=procede) «de nadie» (por carecer de principio), el Hijo es «del Padre» (por proceder de él).

y la contradicción en el seno del mismo Dios (29, 12). La afirmación de la única sustancia divina no implica la negación de sus propiedades personales o hipóstasis, diferentes entre sí. La ingenitud no es más que la propiedad del Padre y ésta no puede atribuirse a toda la divinidad. «Padre» no es un nombre de sustancia ni de acción, sino de «relación»: «un nombre que indica la manera en que el Padre está en relación con el Hijo o el Hijo en relación con el Padre» (29, 16). Luego llamar a Dios «Padre» no es, para Gregorio, decir lo que es, sino lo que *es en relación* con el Hijo.

El concepto de «relación» para referirse a las hipóstasis divinas es uno de los grandes aciertos de la teología de Gregorio. Gracias a él, los discursos teológicos del Nacianceno pasarán a ser referencia obligada para la teología trinitaria posterior.

Los arrianos solían invocar con frecuencia ciertos textos bíblicos que resaltaban la inferioridad del Hijo respecto al Padre, textos como *mi Dios y vuestro Dios* [70], *el Padre es más grande* [71], *él me ha creado* [72], *él me ha hecho* [73], *él me ha santificado* [74]. No faltaban alusiones a su *esclavitud* [75] y *obediencia* [76], ni expresiones referidas a su condición de enviado: *(el Padre) le ha dado* [77], *ha aprendido* [78], *le ha sido mandado* [79], *ha sido*

70. Jn 20, 17.
71. Jn 14, 28.
72. Pr 8, 22.
73. Hch 2, 36.
74. Jn 10, 36.
75. Is 49, 3.5.
76. Flp 2, 8.
77. Jn 18, 9.
78. Jn 15, 15.
79. Jn 10, 18.

enviado [80], *no puede hacer* [81], *hablar* [82], *juzgar* [83], *dar* [84] o *querer* [85] *nada por sí mismo*. Acentuaban, además, su ignorancia [86], su sumisión [87], su oración [88], sus preguntas [89], su progreso [90], su perfeccionamiento [91]. A estos aspectos añadían todas esas manifestaciones más humildes del ser humano como el dormir [92], el tener hambre [93], el estar cansado [94], el llorar [95], la agonía [96], el estar abatido [97], para acabar con su muerte ignominiosa (29,18).

En su respuesta a la exégesis herética, Gregorio argumentará con el doble lenguaje de la Escritura a propósito del Verbo encarnado, Dios y hombre a la vez. La Escritura habla del Verbo, unas veces al modo divino (29, 17) y otras al modo humano; más aún, como si se tratara de un simple hombre, y éste, de los más humildes (29, 18). Luego el doble lenguaje de la Escritura da cuenta de la doble realidad, divina y hu-

80. Jn 9, 4.
81. Jn 5, 19.
82. Jn 12, 49.
83. Jn 8, 15.
84. Mc 10, 40.
85. Mt 29, 39.
86. Mt 24, 36.
87. Lc 2, 51.
88. Lc 6, 12.
89. Lc 2, 46.
90. Lc 2, 52.
91. Lc 2, 52.
92. Mt 8, 24.
93. Mt 4, 2.
94. Jn 4, 6.
95. Jn 11, 35.
96. Mc 14, 33.
97. Mc 14, 33.

mana, de Cristo. El cristianismo sería una idolatría si pretendiese adorar a un simple hombre, es decir, si aquel a quien adora como Señor y Salvador no fuese Dios.

En este punto, nuestro orador se dispone a trazar una especie de retrato evangélico de Cristo, que se presenta a los ojos del lector como un tapiz bellamente urdido en el que se entrelazan los aspectos humanos y divinos de su vida singular: «Fue engendrado [98], pero ya había sido engendrado [99]; nació de una mujer [100], pero de una mujer virgen [101]... Aquí no tuvo padre [102]; allí no tuvo madre [103]... Fue llevado en el seno de su madre [104], pero fue reconocido por un profeta mientras era llevado también en el vientre de su madre y se estremecía [105] en presencia del Verbo, por el que había sido hecho. Fue envuelto en pañales [106], pero fue liberado de las vendas del sepulcro al resucitar [107]. Fue colocado en un pesebre [108], pero fue glorificado por ángeles [109], señalado por una estrella [110] y adorado por unos magos [111]...

98. Cf. Mt 1, 16.

99. Cf. Sal 2, 7; Hch 13, 33; Hb 1, 5; 5, 5. Él nació de la Virgen María en cuanto hombre; pero ya había sido engendrado por el Padre en cuanto Hijo de Dios.

100. Cf. Ga 4, 4.

101. Cf. Lc 1, 34-35; Mt 1, 20.

102. Cf. Mt 1, 20.

103. Cf. Sal 2, 7.

104. Cf. Lc 1, 31.

105. Cf. Lc 1, 41.

106. Cf. Lc 2, 7.12.

107. Cf. Jn 20, 6-7.

108. Cf. Lc 2, 7.16.

109. Cf. Lc 2, 13-14.

110. Cf. Mt 2, 2.7.9-10.

111. Cf. Mt 2, 11.

Tuvo que huir a Egipto [112], pero hizo huir a los egipcios [113]. No tenía *forma ni belleza* [114] a los ojos de los judíos, pero, para David, era *perfecto en su belleza más que todos los hijos de los hombres* [115]; además, brilla sobre la montaña y llega a ser más luminoso que el sol [116], introduciéndonos así en los misterios del futuro. Fue bautizado [117] como hombre, pero quitó los pecados [118] en cuanto Dios; y fue bautizado para santificar las aguas [119]. Fue tentado [120] en cuanto hombre, pero venció [121] en cuanto Dios y nos exhorta a tener confianza porque él ha vencido al mundo [122]. Tuvo hambre [123], pero dio de comer a millares [124] y es el pan vivo y celeste [125] (...)» (29, 19-20).

Más que las dos naturalezas en Cristo, lo que Gregorio distingue es su *teología* (referida al que es Dios por naturaleza) y su *economía* (que atañe al designio de Dios cumplido en la encarnación). Esta nos habla de la condición humana del Verbo y aquélla de la condición divina del que, haciéndose hombre, permanece verdaderamente Dios e igual al Padre.

112. Cf. Mt 2, 13-14.
113. Cf. Ex 14, 27.
114. Is 53, 2.
115. Sal 43, 3.
116. Cf. Mt 17, 2.
117. Cf. Mt 3, 16; Lc 3, 21.
118. Cf. Jn 1, 29.
119. Esta interpretación retorna una vez más en Gregorio: cf. *Disc.* 37, 1.
120. Cf. Mt 4, 1; Mc 1, 13; Lc 4, 2.
121. Cf. Mt 4, 11; Lc 4, 13.
122. Cf. Jn 16, 33.
123. Cf. Mt 4, 2; Lc 4, 2.
124. Cf. Mt 14, 20-21; Mc 6, 42-44; Mt 15, 38; Mc 8, 9.
125. Cf. Jn 6, 41.

Si el segundo discurso se ensanchaba con un poema de creación, el tercero quiere dejar al oyente bajo la impresión de la verdad paradójica del evangelio que proclama el misterio del Hijo de Dios hecho hombre.

Cuarto discurso

También este discurso trata del Hijo: examina las objeciones escriturísticas planteadas por los herejes para explicar, seguidamente, los nombres que se le aplican.

En el discurso anterior (29, 18), Gregorio había hecho una enumeración muy completa de aquellos textos bíblicos de los que se servían sus adversarios para negar la divinidad del Hijo, pero no los había examinado con detalle. Ahora se propone hacerlo, repasando uno a uno los pasajes evocados.

El primer texto sometido a examen es Pr 8, 22: *El Señor me creó como principio de sus caminos, para sus obras*. Es evidente que los arrianos acudían a él para confirmar su tesis de que la Sabiduría, es decir, el Verbo, en cuya boca se ponen estas palabras, no era sino una creatura de Dios. El razonamiento de Gregorio sigue apoyándose en el doble lenguaje de la Escritura y suena así de simple: «lo que encontremos referido a una causa, atribuyámoslo a la humanidad (del Hijo), y lo que encontremos sin referencia a ninguna causa, imputémoslo a su divinidad» (30, 2). Otras veces, nuestro orador presenta a examen un conjunto de citas referidas a un mismo tema como la sumisión (30, 5) o la ignorancia de Cristo (30, 15).

Un fuerte interés soteriológico anima todas sus interpretaciones. Nota característica de la exégesis del Nacianceno es atribuir las formas en que se manifiesta la inferioridad del Hijo respecto al Padre –ignorancia, so-

metimiento, tentación– no a la naturaleza individual del Cristo encarnado, sino a la entera naturaleza humana asumida para ser salvada. Las debilidades de Cristo no son las debilidades de su persona, sino las de todos nosotros; las tentaciones y sufrimientos que Cristo ha querido conocer personalmente por medio de su encarnación son los de toda la humanidad. Pero oigámosle a él:

> Del mismo modo que fue llamado, por causa mía, *maldición* [126] el que destruye mi maldición y *pecado* [127] *el que quita el pecado del mundo* [128], y llega a ser nuevo Adán en lugar del antiguo [129], así también hace suya mi insumisión por ser la cabeza de todo el cuerpo [130]. Luego en tanto que yo soy insumiso y rebelde porque niego a Dios y cedo a mis pasiones, Cristo es llamado insumiso por lo que me concierne a mí; pero *cuando todos los seres le hayan sido sometidos* [131] –y le serán sometidos cuando reconozcan que Cristo es Dios y sean transformados–, entonces también él habrá completado su sumisión, presentándose al Padre, una vez salvado; porque la sumisión de Cristo es, en mi opinión, el cumplimiento de la voluntad del Padre [132].

Luego es la perfecta asunción de nuestra humanidad por parte del Verbo la que viene a justificar todas esas expresiones que hablan de su maldición, pecado o abandono del Padre. En este punto, nuestro orador quiere ser sumamente preciso: La súplica del salmo 21:

126. Ga 3, 13.
127. 2 Co 5, 21.
128. Jn 1, 29.
129. Cf. 1 Co 15, 45.
130. Cf. Col 1, 18.
131. 1 Co 15, 28.
132. *Disc.* 30, 5.

Dios mío, Dios mío, vuélvete a mí, ¿por qué me has abandonado? (v. 2), en boca de Jesús, no significa ni el abandono del Hijo por parte del Padre, ni el abandono del hombre Jesús por parte de la divinidad o el Verbo que lo habita, en los instantes previos a su muerte; es más bien el grito de nuestro propio abandono por parte del que nos representa en la cruz reconciliándonos con Dios (30, 5).

Menos convincente se muestra cuando trata de explicar la ignorancia del Hijo expresamente afirmada en el evangelio (cf. Mc 13, 32). Gregorio se niega a atribuir la más mínima ignorancia al que posee la plenitud de la divinidad. Sólo el hombre Jesús o Jesús en cuanto hombre puede ignorar, pero no el Hijo en cuanto tal. El uso del título «Hijo» –y no «Hijo de Dios»– con sentido absoluto, permite a nuestro exegeta restringir su ignorancia a la humanidad asumida (30, 15). Pero Gregorio no parece demasiado satisfecho con su explicación. Por eso ofrece al lector descontento otra interpretación, esta vez de su amigo Basilio: que «el Hijo no conoce el día ni la hora» quiere decir que «no los conoce de manera distinta a como los conoce el Padre», porque la causa de su saber filial es el Padre. Con todo, el Nacianceno es consciente de que tales respuestas no son más que puntos de partida u orientaciones para los que desean profundizar aún más en el tema (30, 16).

A partir de aquí, nuestro orador inicia su reflexión sobre las apelaciones de Cristo con una breve teología de los nombres divinos (30, 17-19). No por eso pierde de vista que la divinidad es «innombrable» y que no hay palabra que pueda circunscribir a Dios como no hay pulmón que pueda respirar la totalidad del aire (30, 17). Pero si se aventura a trazar un esbozo, esto es, una «imagen oscura y débil», de lo que hay en él

a partir de lo que le rodea, es porque la divina revelación le estimula y le proporciona medios para ello (30, 17).

El mismo Dios se define a sí mismo como *el que es* (Ex 3, 14). Luego semejante definición atañe a la sustancia divina y es más adecuada incluso que la palabra «Dios», cuya etimología –del verbo *théein* (correr) o *aithein* (quemar), porque está siempre en movimiento y consumiendo nuestras malas disposiciones– indica su pertenencia al grupo de las denominaciones relativas (30, 18). De las demás apelaciones (*Todopoderoso, Rey de la gloria o de los siglos, Señor de los señores, Dios de la salvación o de la paz o de la justicia, Dios de Israel...*), unas manifiestan su poder y otras su economía (30, 19).

En cuanto a los nombres que designan a cada una de las personas, Gregorio los cita y los caracteriza con una fórmula que es el enunciado más perfecto del misterio trinitario: el Padre es «el que no tiene principio»; el Hijo, «el engendrado sin principio»; y el Espíritu Santo, «el que ha procedido o procede sin ser engendrado» (30, 19).

Pero el objeto de esta exposición quiere ser sobre todo las diversas apelaciones que la Escritura usa para referirse al Hijo: *Unigénito, Verbo, Sabiduría, Potencia, Verdad, Imagen, Luz, Vida, Justicia, Santificación, Redención*. Nuestro autor explica su significado con precisión y concisión: «Se le llama *Imagen* [133] porque es consustancial y porque, en cuanto tal, procede del Padre sin que el Padre proceda de él. La naturaleza de una imagen consiste, en efecto, en ser una imitación del arquetipo del que se dice imagen. Con todo, aquí hay algo más; pues, en este caso, tenemos la imagen inmó-

133. Col 1, 15.

vil de un ser que se mueve; pero en el caso del Hijo tenemos la imagen de un ser vivo, una imagen que tiene más semejanza con su modelo que la que tenía Seth con Adán y la que tiene cualquier ser engendrado con su progenitor; tal es, en efecto, la naturaleza de los seres simples, que no puede ser semejante en un sentido y no serlo en otro, sino que debe ser perfecta representación de un ser perfecto y, más que una semejanza, una misma cosa con él» (30, 20). Destaca que tales denominaciones cristológicas convienen tanto a su divinidad como a su humanidad. Otras, en cambio, designan únicamente su humanidad. Tales son: *Hombre, Hijo del hombre, Cristo, Camino, Puerta, Pastor, Cordero, Pontífice, Melquisedec*: «Es *Cristo* [134] por causa de su divinidad; ésta es, en efecto, la unción de la humanidad, una unción que santifica no por operación, como en los demás *ungidos*, sino por la presencia del que todo entero unge; en virtud de esta presencia es llamado hombre el que unge y es hecho Dios el ungido» (30, 21). No obstante, la unidad de Cristo debe tener siempre la última palabra. Por eso, aconseja al oyente que trate todos estos títulos de manera divina. Gregorio quiere dar a entender que, no habiendo en Cristo más que un único sujeto, todas las atribuciones que se le hagan, sean humanas o divinas, le afectan por igual. Es lo que más tarde se llamó «comunicación de idiomas».

Pero nuestro obispo, con su consejo, pretende dar un paso más, empujado por su orientación soteriológica: Es preciso tratar de manera divina los nombres, incluso humanos, del Hijo de Dios, para que podamos llegar a ser Dios, «ascendiendo desde aquí abajo a través del que por nosotros descendió desde arriba» (30, 21).

134. Mt 1, 16.

Quinto discurso

El Discurso 31, consagrado al Espíritu Santo, es quizá el más conocido e importante de los *Discursos teológicos* del Nacianceno.

Gregorio parte del dato revelado para pasar a examinar, inmediatamente después, las objeciones de sus adversarios, o mejor, de los adversarios de la divinidad del Espíritu, los conocidos con el nombre de *pneumatómacos*. Seguidamente aborda la cuestión del silencio de las Escrituras para concluir con una última evocación trinitaria.

El Nacianceno comienza poniendo de manifiesto la «impiedad» de los que, bajo el disfraz de respeto a la letra sagrada, rechazan al Espíritu Santo como un Dios del todo ajeno a la Escritura y, por tanto, a la fe.

Pero Gregorio está tan seguro de la divinidad de los Tres que se permite la audacia de interpretar trinitariamente un versículo que parece referido en exclusiva al Hijo: *El era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo* (Jn 1, 9). *Luz* es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; pero los tres son la misma luz: «Desde la luz, que es el Padre, entendemos al Hijo en la luz, es decir, en el Espíritu» (31, 3). En la simplicidad de esta fórmula puede sintetizarse la teología trinitaria de nuestro autor.

Pero no para aquí la audacia de Gregorio. Nuestro obispo afirma otra cosa que resulta aún más desconcertante: A la divinidad le faltaría algo de no tener la santidad y la santidad de Dios es el Espíritu Santo; una divinidad sin Espíritu sería incompleta y, por tanto, no divina (31, 4). Sin embargo, el Espíritu Santo es un nombre de persona. ¿Cómo se puede decir, entonces, que es la santidad de Dios? Gregorio no niega que la santidad sea un atributo divino, pero tal atributo se rea-

liza desde toda la eternidad en la persona del Espíritu Santo. Con ello quiere mostrar que lo mismo que Dios no puede existir sin su Verbo, tampoco podrá existir sin su Espíritu de Santidad (31, 4).

Las opiniones acerca del Espíritu han sido muy variadas, incluso entre cristianos. Así lo reconoce Gregorio:

> De nuestros sabios, unos pensaron que el Espíritu Santo era una fuerza; otros, una creatura; otros, Dios; y otros no tomaron partido por ninguna de estas cosas, según dicen ellos, por respeto a la Escritura, en cuanto que la Escritura no declara explícitamente nada al respecto. Y por este motivo, ni le veneran, ni le desprecian, colocándose ante él en una especie de posición intermedia o, más bien, completamente deplorable. Y de los que admiten que el Espíritu Santo es Dios, unos son piadosos únicamente en sus pensamientos, mientras que otros tienen el coraje de sostener su piedad con los labios. Pero he oído hablar también de otros, aún más sabios, que miden la divinidad y que confiesan como nosotros a los Tres que nosotros conocemos, pero dividiéndolos de tal manera que hacen del primero un ser infinito por sustancia y por potencia; del segundo, infinito por potencia, mas no por sustancia; y del tercero, un ser limitado en ambos sentidos. Imitan con otras palabras a los que les definen «creador», «colaborador» y «servidor» y piensan que el rango y la cualidad implicados en los nombres es expresión cabal de sus realidades [135].

El Nacianceno argumenta contra estas opiniones: El Espíritu Santo no puede ser una «fuerza», porque de

135. *Disc.* 31, 5. Referencia a los *pneumatómacos* (cf. Basilio, *De Sp. sancto* 4, 6), para quienes el Padre es realmente el Creador, el Hijo, el ejecutor de la creación, y el Espíritu Santo, el tiempo o el lugar de la misma creación.

una fuerza no puede decirse que actua [136], que habla [137], que aparta a algunos apóstoles [138], que se aflige [139], que se irrita [140], es decir, que hace cuanto es propio de un ser personal y no de una operación (31, 5). No puede ser una realidad intermedia entre el Creador y la creatura porque no existe tal realidad. Tampoco puede ser una «creatura», porque de serlo no creeríamos en él ni podríamos llegar a ser perfectos en él (31, 6). El lenguaje de la revelación nos obliga a concebirle como Dios con el Padre y el Hijo y como consubstancial al Padre y al Hijo (31, 10).

Pero la fe de la Iglesia tiene sus objetores. Gregorio los divide en dos categorías: a) los que profesan una doctrina completamente impía porque niegan tanto la divinidad del Hijo como la del Espíritu Santo, esto es, los arrianos; y b) los que se hallan más cerca de la posición ortodoxa porque, aunque no admiten la divinidad del Espíritu Santo, confiesan la plena divinidad del Hijo. Son aquellos a los que los antiguos llamaban «pneumatómacos» por «combatir al Espíritu».

El mismo Basilio parece tener sus reservas en este punto y su lenguaje sobre el Espíritu es más bien alicorto. Afirma de él que es *homotimon* (=digno del mismo honor) con el Padre y el Hijo, dando a entender implícitamente que es de la misma naturaleza que estos; pero no dice nunca que sea *homoousion*. ¿Es que Basilio dudaba de la plena divinidad del Espíritu Santo? Seguramente no. Sin embargo, evita el uso de un tér-

136. Cf. 1 Co 12, 11.
137. Cf. Mt 12, 20; Jn 14, 26.
138. Cf. Hch 13, 2.
139. Cf. Ef 4, 30.
140. Cf. Jb 4, 9.

mino que, en aquella época, estaba expuesto a diversas interpretaciones. De haberlo aplicado al Espíritu, Basilio hubiera podido atraer sobre sí sospechas de modalismo o simplemente haber inducido a confundir la persona del Espíritu Santo con la sustancia divina.

No obstante esta posible justificación, Gregorio reprocha a su amigo su falta de atrevimiento para proclamar abiertamente y en voz alta la plena divinidad del Espíritu.

La polémica del Nacianceno con los pneumatómacos se centra en dos puntos fundamentales: 1) la persona del Espíritu Santo no se encuentra explícitamente revelada en los escritos neotestamentarios –menos aún en los escritos del AT–; 2) el Espíritu no puede haber sido engendrado por el Padre, porque entonces sería Hijo; tampoco puede proceder de él como una creatura, porque entonces no sería Dios; afirmar que el Espíritu procede del Padre nos lleva a la extravagancia de tener que considerarlo hijo del Hijo y, por tanto, nieto del Padre (31, 7).

Gregorio responde con el Credo: el Espíritu Santo procede del Padre. Tal es la enseñanza de Cristo (cf. Jn 15, 26). Por proceder del Padre no es creatura, y por no proceder por generación no es Hijo. El Espíritu Santo «está entre el ingénito y el engendrado»; luego es Dios (31, 8). La conclusión de nuestro orador se opone radicalmente al axioma de sus adversarios: «entre el ingénito y el engendrado no puede haber nada intermedio».

Las objeciones formuladas obligan a la teología a reconocer el carácter imperfectamente homógeno de las analogías empleadas. El uso de nombres como «padre» o «hijo», tomados de nuestro parentesco, no abre la puerta a una aplicación indiscriminada de todos los títulos de nuestra condición mortal. El teólogo debe ser

muy consciente del carácter analógico de todo concepto aplicado al ser divino. Dios Padre, a pesar de tener un nombre de género masculino, no es de sexo masculino; tampoco la divinidad es de sexo femenino, a pesar de tener tal género; ni el Espíritu Santo es neutro por no engendrar (31, 7). No respetar la desemejanza de la analogía es entrar en el mundo de la mitología pagana o de las especulaciones gnósticas. Y Gregorio quiere mantenerse a distancia de esta sima. Pero el lenguaje analógico le permite decir con total legitimidad que el Espíritu Santo, sin ser engendrado y, por tanto, Hijo, no es creatura, porque procede del Padre como Dios (31, 8).

Gregorio explica que no ser Hijo no es una carencia para el Padre, ni lo es para el Espíritu Santo no ser Padre ni Hijo. Los términos empleados para cada una de las hipóstasis designan «relaciones». El Hijo, no siendo el Padre (otra hipóstasis), es *lo mismo* que el Padre; y el Espíritu Santo, no siendo el Hijo (otra hipóstasis), es *lo mismo* que el Hijo. De este modo, «se salvaguarda la distinción de las tres hipóstasis en la única naturaleza y dignidad de la divinidad... Los Tres son uno en cuanto a la divinidad y el Uno es tres en cuanto a las propiedades, para que el Uno no sea el de Sabelio, ni los Tres sean los de la perniciosa división actual», es decir, los de Arrio (31, 9).

Los eunomianos y macedonianos le exigen pruebas o comparaciones que vengan a confirmar su doctrina. Gregorio responde con la misma moneda y advierte de la dificultad: ¿Cómo poder comparar lo que es incomparable por ser único? A pesar de todo, nuestro autor condesciende a poner algunos ejemplos tomados de la vida animal (31, 10) y humana: Adán, Eva y Seth, subsistiendo de modo diverso, porque uno es «plasmación» de Dios, la otra, «sección» de Adán, y el otro, «geni-

tura» de Adán y Eva, son sin embargo consubstanciales (31, 11). El ejemplo no tiene otro fin que hacer ver la plausibilidad de un «procedente» no engendrado, porque cabe proceder de manera distinta a la generación.

Pero si hay, dicen ellos, «Dios (Padre), Dios (Hijo) y Dios (Espíritu Santo)», ¿no estamos reconociendo la existencia de tres dioses? ¿Cómo poder negar que somos triteístas? ¿En qué se diferencia esto del politeísmo pagano? Ante tan graves acusaciones, nuestro orador no puede permanecer callado: Si admitir la plena divinidad del Espíritu Santo significase confesar que hay tres dioses, admitir la plena divinidad del Hijo –como hacen también los pneumatómacos– significaría confesar que hay dos dioses (31, 13). Pero no es así. Los Tres no son más que uno en cuanto a la divinidad, la causalidad y la monarquía. Gregorio construye aquí su teología con fórmulas muy condensadas: «La divinidad es indivisa en seres divididos entre sí: como tres soles que se penetran mutuamente formando una única fusión de luz... Cuando nosotros miramos a la divinidad, la causa primera y la *monarquía*, lo que se nos aparece es la unidad, y cuando miramos a aquellos en los que está la divinidad, los que vienen de la causa primera sin intervalo de tiempo y con igual honor, son tres los que adoramos» (31, 14).

Pero a sus adversarios les queda todavía en la recámara un último argumento: en la Escritura no se afirma nunca la divinidad del Espíritu Santo; o mejor, no se dice que sea Dios.

La respuesta del Nacianceno suena así: La Biblia emplea con suma frecuencia un lenguaje metafórico para referirse a Dios: su *vuelo* [141] es su rápido movimiento,

141. Cf. Sal 17, 11.

su *rostro* [142] es su mirar y su *mano* [143] es su acción de dar y de aceptar (31, 22). La misma teología se sirve con toda legitimidad de términos como «ingénito», «sin principio», «inmortal» que no están expresamente declarados en la Escritura, pero cuyo significado está muy presente en la misma. Así, cuando la Biblia dice que no hay nada anterior a Dios está diciendo que Dios es «sin principio». Luego está expresando lo mismo con un lenguaje diferente (31, 23). Gregorio reprocha a su adversario –«sicofanta de los nombres»– su sometimiento servil a la letra, hasta el punto de perder de vista el significado de la misma, su realidad conceptual (31, 24), cuando esto es lo que realmente importa. Por tanto, aun concediendo que la Escritura no hable expresamente de la divinidad del Espíritu Santo o no diga explícitamente que es Dios, lo cierto es que lo afirma con términos equivalentes, de tal manera que el lector que se acerca a ella si prejuicios se ve obligado a reconocer esta verdad.

El Espíritu Santo aparece siempre como el necesario acompañante de los misterios de Cristo. Él está presente en el nacimiento, bautismo, tentación y milagros de Jesús; él le sucede cuando éste sube al cielo (31, 29). Hace las cosas que hace Dios y las denominaciones que recibe –exceptuando las de ingénito y engendrado, que designan propiedades personales– son propias de Dios: «Espíritu de Dios [144], Espíritu de Cristo [145]... Espíritu del Señor [146], Señor mismo [147], Espíritu de adopción [148],

142. Cf. Sal 33, 17.
143. Cf. Sal 10, 12.
144. 1 Co 2, 11.
145. Rm 8, 9.
146. Sb 1, 7.
147. 2 Co 3, 17.
148. Rm 8, 15.

de verdad [149], de libertad [150]; Espíritu de sabiduría... *Llena el mundo* [151] con su sustancia, pero no es contenible por el mundo en cuanto a su potencia; es bueno [152], recto [153], guía [154]; santifica [155] por naturaleza, no por disposición de otro, y no es santificado; mide y no es medido [156]; se participa de él [157], pero él no participa; llena [158], no es llenado; contiene [159], no es contenido; es recibido en herencia [160]; es glorificado [161]; es contado con (el Padre y el Hijo) [162]... es un fuego [163], como Dios [164], para mostrar –pienso yo– que le es consubstancial. Es el Espíritu que crea [165], que recrea por medio del bautismo [166] y por medio de la resurrección [167]. Es el Espíritu que conoce todas las cosas [168], que enseña [169], que sopla donde quiere y como quiere [170], que

149. Jn 14, 17; 15, 26.
150. 2 Co 3, 17.
151. Sb 1, 7.
152. Sal 142, 10.
153. Sal 50, 12.
154. Sal 50, 14.
155. 1 Co 6, 11.
156. Jn 3, 34.
157. Rm 8, 15.
158. Sb 1, 7.
159. Ibid.
160. Ef 1, 13-14.
161. 1 Co 6, 19.20.
162. Mt 28, 19.
163. Hch 2, 3.
164. Dt 4, 24.
165. Sal 103, 30.
166. Jn 3, 5; cf. 1 Co 12, 13.
167. Ez 37, 5-6.9-10.14.
168. 1 Co 2, 10.
169. Jn 14, 26.
170. Jn 3, 8.

guía [171], que habla [172], que envía [173], que pone aparte [174], que se irrita [175], que es tentado [176], que revela [177], que ilumina [178], que vivifica [179] –o mejor, que es la misma luz y la misma vida–, que hace de nosotros templos [180], que nos diviniza [181], que nos hace perfectos [182]... Obra cuanto obra Dios [183], se divide en lenguas de fuego [184], distribuye los carismas [185], hace los apóstoles, profetas, evangelistas y doctores [186]. Es inteligente, múltiple, claro, penetrante, imparable, inmaculado [187], lo que quiere decir que es la sabiduría suprema, el que obra de múltiples maneras [188], el que ilumina y penetra todas las cosas [189], el ser libre [190] e inmutable [191]. Él lo puede todo [192], vigila todas las cosas [193], penetra todos los es-

171. Sal 142, 10.
172. Hch 13, 2.
173. Hch 13, 4.
174. Hch 13, 2.
175. Jb 4, 9.
176. Hch 5, 9.
177. Jn 16, 13.
178. Jn 14, 26.
179. Jn 6, 63.
180. 1 Co 3, 16.
181. Ibid.
182. Jn 16, 13.
183. 1 Co 12, 4-6.11.
184. Hch 2, 3.
185. 1 Co 12, 11.
186. Ef 4, 11.
187. Sb 7, 22.
188. Cf. 1 Co 12, 11.
189. Sb 7, 24.
190. Sb 7, 23.
191. Ibid.
192. Ibid.
193. Ibid.

píritus [194]...» (31, 29). Emplear tales expresiones y enseñarlas es proclamar la divinidad del Espíritu Santo (31, 30).

El examen de la Escritura permite verificar que la práctica cristiana es conforme a ella: si el Espíritu no debe ser adorado, porque no es Dios, ¿cómo es que puede divinizarme por el bautismo? Y si me diviniza, ¿cómo puede no ser Dios? (31, 28).

Pero reducir la argumentación de Gregorio a este descubrimiento de una presencia discreta, aunque indudable, del Espíritu Santo como persona divina, consubstancial al Padre y al Hijo, en la Escritura, es traicionar su pensamiento. Lo más original y característico de su discurso está en dar razón de la reserva de la Escritura respecto de la divinidad del Espíritu.

La causa de esta reserva hay que buscarla, según él, en la pedagogía divina que, adaptándose a las condiciones del hombre, se va revelando progresivamente. Así, en los tiempos más antiguos, cuando los hombres eran todavía idólatras, hubiese resultado inoportuno y contraproducente revelarles la verdad completa, es decir, darles a conocer la existencia de una Trinidad, porque no habrían sabido distinguir entre tres personas y tres dioses, entre trinidad y triteísmo. Bastó, en consecuencia, revelar la existencia de un solo Dios que se mostraba de manera manifiesta en el Padre y de manera oculta en el Hijo. Luego el Hijo también estaba presente en el AT, aunque entre sombras, como oculto por la indumentaria de las metáforas. Con su encarnación se produce su plena manifestación. Y él es quien anuncia a sus discípulos el envío de otro Paráclito, el Espíritu Santo. Pero la plena revelación de éste no se pro-

194. Ibid.

duce sino con tal envío; pues será el mismo Espíritu el que guíe hasta la verdad completa (cf. Jn 16, 13). La divinidad del Espíritu Santo vendría a ser una de esas enseñanzas con las que los discípulos de Cristo no podían cargar por entonces (cf. Jn 16, 12). Tal es, según Gregorio, el motivo por el que el NT no llama explícitamente Dios al Espíritu Santo (31, 25-27).

El argumento del Nacianceno es, pues, tan simple como rotundo: Dios tiene su propia pedagogía y la ha dejado impresa en la revelación. Entre el A y el NT hay un progreso: el que va de la Ley al Evangelio. La misma Ley constituye un avance respecto de la idolatría: «El primer cambio suprimió los ídolos, pero permitió los sacrificios; el segundo abolió los sacrificios, pero no prohibió la circuncisión; después, una vez que hubiesen aceptado la supresión de esta práctica, aceptarían también lo que antes les había sido permitido: unos, los sacrificios; otros, la circuncisión. Así, de paganos que eran llegaron a ser judíos, y de judíos, cristianos, siendo substraídos para el Evangelio por estos cambios parciales» (31, 25).

La teología, en cuanto discurso sobre Dios, no escapa a esta ley de progreso: El AT anuncia claramente al Padre y oscuramente al Hijo. El NT revela al Hijo y deja entrever la divinidad del Espíritu Santo. Y la Iglesia, a la luz del mismo Espíritu, proclama esta verdad con claridad meridiana (31, 26).

Todavía Gregorio propone a las mentes fatigadas de sus oyentes algunas comparaciones o imágenes trinitarias, pero advirtiendo que son manifiestamente insuficientes: la desemejanza existente entre la realidad y la imagen es infinitamente mayor que la semejanza. Pues ¿con qué comparar lo que es único y, por tanto, incomparable? Nuestro orador, poco amigo de insertar ejemplos explicativos, se atreve sin embargo a ilustrar

el misterio con algunos de los ya tradicionales: la fuente, el arroyo y el río, poseyendo cada uno su propiedad, forman parte de la misma corriente de agua. Entre ellos hay, pues, división –en cuanto a las propiedades– y unidad [195] –en cuanto a la materialidad del agua–. Pero hay algo en la comparación que puede inducir a error: el flujo de la corriente y su unidad numérica. Lo primero se opone a la estabilidad del ser divino y lo segundo a la trinidad (pluralidad numérica) de personas. Tal es la carencia de la imagen.

Cualquier otro ejemplo tomado del mundo físico esconde similares riesgos. Así, el sol, el rayo y la luz, imagen que puede insinuar la existencia de una cierta composición en la naturaleza simple, es decir, en Dios. También podría dar a entender que, en la Trinidad, el Padre es la única sustancia, mientras que el Hijo y el Espíritu Santo son sólo «potencias inherentes» a Dios (Padre), dado que el rayo y la luz se presentan como «emanaciones solares y cualidades sustanciales del sol» (31, 32).

Igualmente insatisfactoria le resulta la imagen de la vibración múltiple de un rayo de luz espejeado sobre las aguas y proyectado en una pared. La representación de cualquier movimiento obliga a pensar en una causa promotora del mismo; pero Dios carece de causa: no puede pensarse nada anterior al ser divino.

Luego, según nuestro autor, cualquiera de los ejemplos propuestos, para que sea mínimamente válido en su aplicación trinitaria, tiene que ser despojado de su composición, difusión y naturaleza móvil. Ello le lleva, finalmente, a desestimarlos como imágenes y sombras, siempre expuestas al equívoco y distantes de la verdad,

195. «Continuidad», dice Gregorio (*Disc.* 31, 31).

prefiriendo a todo eso la escueta formulación del dogma –o pensamiento ortodoxo– que le ha sido transmitido en el bautismo –«iluminación»– bajo la guía inestimable del Espíritu (31, 33).

4. APORTACIÓN DE LOS «DISCURSOS TEOLÓGICOS» A LA TEOLOGÍA TRINITARIA

Tanto para Gregorio como para los demás Capadocios, entre la esencia (οὐσία) y la hipóstasis (ὑπόστασις) divina hay una relación semejante a la que existe entre lo común y lo particular. Así, bondad, verdad, belleza, potencia, gloria, santidad, pertenecen a lo que es *común* al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, es decir, son atributos de su única esencia. Lo *particular*, en cambio, hay que buscarlo en las cualidades individuales –propiedades como la paternidad, la filiación y la procesión– de cada una de las hipóstasis. Según esto, la unidad de la única esencia divina se revela al mismo tiempo distinción de personas, esto es, Ingénito, Engendrado y Procedente, con su carácter propio o propiedad individual (ἰδιότης). Tales propiedades son la ingenitud-paternidad (ἀγεννησία), la generación (γεννησία) y la procesión (ἐκπόρευσις) [196].

Pero la aportación del Nacianceno en sus *Discursos teológicos* a la teología trinitaria puede sintetizarse en cuatro puntos:

1) El uso del término ὁμοούσιος para designar no sólo la situación del Padre respecto al Hijo, tal como

196. Cf. *Disc.* 25, 16; 29, 2; 31, 9; 31, 12.

había hecho el concilio de Nicea, sino la de cada una de las *hipóstasis* en relación con la divinidad. De las tres personas divinas se puede decir que son «consubstanciales» porque poseen la misma sustancia, es decir, el mismo ser.

El pasaje más significativo a este respecto se encuentra en el discurso 31 (el quinto de los teológicos). Desde el comienzo, Gregorio declara sin dudar la consubstancialidad del Espíritu Santo. Y ello porque es Dios con el Padre y con el Hijo. Para él, esta afirmación es fe de la Iglesia y, por tanto, irrenunciable. En este sentido, el obispo de la minoría nicena de Constantinopla muestra mayor atrevimiento que el Concilio (el segundo de los ecuménicos) que había de celebrarse poco después en esa misma localidad, tal como revela su símbolo con expresiones más próximas a las usadas por Basilio: «Y (creemos) en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre; que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria; que habló por los profetas» [197].

Esta afirmación de consubstancialidad de las hipóstasis divinas es llevada a tal extremo que amenaza con difuminar la distinción entre las mismas. Así, cuando comenta 1 Co 8, 6 (31, 20), Gregorio se niega a atribuir a cada una de las personas en singular las preposiciones allí mencionadas: «de él», al Padre; «por él», al Hijo; y «en él», al Espíritu Santo. Seguramente lo hace porque tiene a la vista la interpretación sesgada que del versículo paulino presentan sus adversarios, los pneumatómacos. Por eso, en otro lugar (cf. *Disc.* 39, 12), y en presencia del mismo pasaje, Gregorio no teme resaltar la distinción funcional de las personas divinas

197. Dz 150: Mansi VI, 957; 7, 111; ACO 2 I/II 80.

como si ello pudiese atentar contra la consubstancialidad o igualdad de las mismas.

Nuestro autor deja, pues, entrever la necesidad y las dificultades de una teología de la *apropiación*.

2) La unidad de las tres hipóstasis no está sólo en tener la misma fuente, que es una de ellas, el Padre, sino en lo que ellas constituyen en sí mismas.

Toda la orientación teológica, desde el *Adversus Praxeam* de Tertuliano, era mostrar que la unidad divina (la *monarquía*) no se destruía con la enseñanza cristiana de un Hijo y un Espíritu, si ambos procedían del Dios único, el Padre de Jesucristo. La fe de Nicea, en la misma línea, declara solemnemente que el Hijo del Dios único, Creador y Padre, es también Dios.

Gregorio es testigo de otra orientación teológica. Para él, los tres son Dios (en singular) en razón de la monarquía divina, es decir, de la única sustancia divina (31, 14). La igualdad de gloria de Padre, Hijo y Espíritu Santo tiene como consecuencia inmediata su única causalidad y monarquía. Pero esta orientación presenta algunas dificultades: ¿Cómo seguir manteniendo que el Padre es la fuente de la Trinidad? Porque, si el Hijo y el Espíritu Santo *proceden de* (ἐκ) alguien, no es de la causa primera –ellos mismos son la causa primera– de quien proceden, sino del Padre, el «sin principio» y, a su vez, «principio» del Hijo y del Espíritu Santo.

Luego si la teología de Gregorio representa un punto y final para una cierta reflexión teológica, constituye también un desafío para la reflexión posterior.

3) La ortodoxia trinitaria se expresa en fórmulas del tipo: tres hipóstasis distintas en la naturaleza o sustancia única de la divinidad o una sola naturaleza o sustancia divina en tres hipóstasis distintas. Gregorio, sin

ceñirse a una sola fórmula, construye perfectas síntesis de teología. Para salvaguardar la distinción de las tres hipóstasis en la única naturaleza y dignidad de la divinidad, basta, según él, mantener la correspondencia entre «ser ingénito», «ser engendrado» y «proceder» del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo respectivamente (31, 5), esto es, mantener las «propiedades» (ἰδιότητες) de cada uno de los Tres. Decir «tres hipóstasis» es decir «tres propiedades» de la misma divinidad, sin división de gloria, honor, sustancia o soberanía.

El Nacianceno es el primero en introducir el término ἐκπόρευσις (=procesión) para designar la propiedad distintiva, es decir, la que permite precisar la relación que mantiene con las demás hipóstasis divinas, de esa persona de la Trinidad que se sitúa entre el Ingénito y el Engendrado (31, 8) y que no es otra que el Espíritu Santo.

4) El nombre de cada una de las hipóstasis expresa la «relación» que tienen entre sí, no la sustancia que les es común. Con estas palabras resumimos la opinión de Gregorio en este asunto. En el *Discurso* 29, 16 había dicho: El nombre de Padre no indica ni una sustancia, ni una acción, sino una relación. Y en el 31, 9 dice: La diferencia de nombre de los tres divinos depende de su diferente manifestación, o mejor, de su diferente relación; y ello basta a salvaguardar la distinción de las tres hipóstasis. Padre, Hijo y Espíritu Santo no son nombres vacíos de realidad. Son expresión cabal de realidades relacionales y no de simples manifestaciones de la misma y única realidad divina. Una diferencia manifestativa que no fuera, a su vez, expresión de una diferencia real, no sería suficiente. Por eso Gregorio acude al término «relación». A esa realidad relacional se refieren los distintos nombres de las hipóstasis divinas.

Tal diferencia nominal-real (relacional) no afecta en absoluto a la unidad del ser divino.

En su quehacer teológico, Gregorio parte siempre del dato revelado: la economía conforma su teología. Pero no se limita a decir lo ya dicho por la Sagrada Escritura, ni queda confinado en su lenguaje. Introduce términos nuevos sin creerse en la necesidad de tener que justificarlos. Su legitimidad radica en la justa equivalencia que mantiene con el lenguaje bíblico, esto es, en decir con otras palabras lo mismo que nos es revelado por la Escritura.

Finalmente, conviene subrayar que si Gregorio insiste poco en la primacía del Padre es, en gran medida, porque la polémica antiarriana y antimacedoniana le ha llevado a resaltar la perfecta igualdad de las personas divinas. No por eso deja de afirmar que el Padre, el único «sin principio» en la Trinidad, es el «principio» del Hijo y del Espíritu Santo. Pero ser su principio no es ser su superior. El término «principio» hace referencia a la estricta causalidad, no a la naturaleza. El hecho de que el Padre sea «causa» (=origen) del Hijo y del Espíritu Santo no le engrandece frente a ellos, porque la grandeza del Padre es justamente hacer, desde toda la eternidad, del Hijo y del Espíritu Santo sus «iguales» [198].

198. Cf. *Disc.* 40, 43: PG 36, 420 C.

Gregorio Nacianceno

LOS CINCO DISCURSOS TEOLÓGICOS

DISCURSO 27 (1)

CONTRA LOS DISCÍPULOS DE EUNOMIO

1. Mi discurso se dirige a los ingeniosos para la discusión. Y por comenzar con la Escritura: *Heme aquí contra ti, insolente* [1] –insolente, por lo que enseñas, por lo que escuchas y por lo que piensas–. Porque hay algunos que *se frotan* los oídos, la lengua y, por lo que puedo ver, hasta la mano [2], por culpa de nuestras palabras, y se complacen en *profanas palabrerías y objeciones de la mal llamada ciencia* [3] y en *controversias* [4] que no conducen a nada útil. Con tales expresiones, Pablo –el heraldo y defensor de la *palabra concisa* [5], el discípulo de los pescadores y su maestro al mismo tiempo– condena todo lo que es superfluo y pretencioso en el hablar. Pero estos a los que me refiero, ¡ojalá que, así como tienen una lengua ágil y hábil para buscar las palabras más grandilocuentes y reputadas, se diesen tam-

1. Jr 50, 31.

2. J. Bernardi piensa que «la mano» designa la Escritura (como en el *Disc.* 42, 26: PG 36, 492 A) y que el autor tiene a la vista una obra de propaganda arriana publicada entonces, tal vez la segunda *Apología* de Eunomio (cf. *La prédication des Pères Cappadociens*, Paris 1968, p. 187).

3. 1 Tm 6, 20.

4. 1 Tm 6, 4.

5. Es el significado etimológico del término συντετμημένου. Cf. Rm 9, 28.

bién algo a las acciones! Bastaría un poco de tiempo para que fuesen menos sofistas y menos acróbatas absurdos y extravagantes de la palabra, por expresarme también yo grotescamente de un asunto grotesco.

2. Y puesto que han destruido todo camino de piedad [6] y miran solamente a una cosa: a *atar o desatar* [7] las cuestiones propuestas, como esos que en el teatro hacen públicas sus luchas, no para lograr la victoria según las leyes del combate, sino para deslumbrar a los ignorantes y para arrancar de ellos aplausos, es obligado que toda plaza resuene con el zumbido de sus discursos, que todo banquete se agote en charlatanería y disgusto, que toda fiesta pierda su carácter festivo y todo duelo esté lleno de tristeza, porque sus consuelos, acompañados de las argucias que emplean, provocan una desgracia mayor, que todo gineceo habituado a la simplicidad se turbe y la flor del pudor se marchite por culpa de la precipitación en discutir.

Estando así las cosas, y dado que este mal es irresistible e intolerable y nuestro gran misterio corre el

6. La palabra «camino» debe entenderse aquí en sentido bíblico, como vía moral y religiosa. Según Hch 9, 2, el cristianismo es *un (el) camino*. Con el término *piedad* se quiere significar la ortodoxia o fidelidad a la doctrina ortodoxa (cf. J. Plagnieux, *S. Grégoire de Nazianze théologien*, Paris 1951, 247). Los eunomianos han abandonado este camino para tomar el de las discusiones indiscretas e intempestivas. En el c. 8 de este discurso, el orador hablará con más detalle de los diversos caminos.

7. Dn 5,12. Con tales palabras *–atar* y *desatar–* se quiere expresar aquí el planteamiento de una cuestión dificultosa y su resolución. La terminología remite a Daniel (5, 12), profeta que poseía el don de *desatar los nudos y de descubrir lo oculto* (LXX). Gregorio empleará una expresión similar en su *Disc.* 28, 11, haciendo alusión explícita a Daniel.

riesgo de convertirse en una simple técnica [8], sigamos adelante; que nuestros espías [9] nos soporten ahora a nosotros, que estamos conmovidos *en nuestras entrañas* paternas y que, como dice el divino Jeremías, *experimentamos un desgarrón en nuestros sentidos* [10]; que al menos acepten sin aspereza nuestro discurso sobre estas cuestiones y que contengan, si pueden, durante algún tiempo su lengua y nos presten oído. En cualquier caso, en nada saldréis perjudicados, porque o bien habremos hablado *a los oídos de los que nos escuchan* [11] y nuestro discurso habrá producido algún fruto, a saber, vuestro provecho –ya que el sembrador [12] siembra la palabra en toda inteligencia, pero sólo *lleva fruto* la hermosa y fecunda–; o bien os habréis marchado, despreciándonos también en este punto [13] y tomando de ello materia más amplia de réplica y de ultraje contra nosotros a fin de halagaros aún más a vosotros mismos. Pero no os extrañéis si pronuncio un discurso inesperado y contrario a vuestros usos, vosotros que pretendéis saberlo y enseñarlo todo con tanto [14] vigor y ge-

8. El término τεχνύδριον vuelve a comparecer en los *Discursos teológicos* de Gregorio (cf. 29, 21 y 31, 18) y parece aludir a la habilidad dialéctica de Eunomio que ha hecho de la teología una simple *técnica*.

9. Detalle que permite pensar que los eunomianos se encontraban entre los oyentes.

10. Jr 4, 19.

11. Si 25, 12 (9).

12. Cf. Mt 13, 3 y par.

13. Al parecer, los arrianos se mofaban de Gregorio porque era *pobre, arrugado, encorvado, mal vestido, extenuado por los ayunos* y porque venía de una provincia lejana (Poema *De vita sua* II, 1, 11, v. 695-702: PG 37, 1077 A). Ellos creen poder criticar de esta manera su alocución.

14. Nuestro orador emplea muy frecuentemente el adverbio λίαν con sentido de «mucho».

nerosidad, por no decir –para no ofenderos– con tanta ignorancia y arrogancia.

La dificultad del lenguaje sobre Dios

3. No a cualquiera, escuchadme bien, no a cualquiera le corresponde hablar de Dios. No es ésta una cosa que se adquiera a bajo precio y que competa a los que se arrastran por la tierra [15]. Añadiré algo más: no se puede hablar de Dios siempre, ni con todos, ni bajo cualquier aspecto; se puede hacer en ciertas ocasiones, con ciertas personas y en cierta medida.

No compete a todos, porque es de los que se han ejercitado y han avanzado por el camino de la contemplación y, antes que eso, de los que han purificado alma y cuerpo o, dicho con mayor rigor, de los que los están purificando. Porque tocar la pureza sin ser puro puede resultar peligroso [16], como lo son los rayos del sol para los ojos enfermos. ¿Entonces, cuándo? Cuando nos hayamos apartado suficientemente del fango y del desorden de las cosas externas y nuestro principio rector [17] no esté perturbado por imágenes perversas y extraviadas, a la manera de una bella escritura mezclada con una mala grafía o un buen olor de per-

15. Es decir, «a los que no se han liberado aún de las pasiones y preocupaciones terrenas».

16. Cf. Platón, *Fedón*, 67 b: «tocar al ser puro tal vez no sea lícito siquiera para el que no es puro».

17. Así traducimos ἡγεμονικόν: palabra técnica que emplea el lenguaje filosófico (sobre todo del estoicismo) para referirse a la razón o parte dirigente del alma humana.

fumes con un lodazal [18]. Porque es realmente necesario dedicarse al estudio desinteresado para así poder conocer a Dios y *una vez hayamos encontrado ocasión propicia, juzgar* [19] de la rectitud de la teología [20]. ¿Y con quiénes (se puede hablar de Dios)? Con aquellos que se toman el asunto en serio y no como una cosa cualquiera, objeto también de diversión placentera después de las carreras de caballos, los teatros, las canciones, las satisfacciones del vientre y de lo que está por debajo del vientre; para estos, también la charla insustancial sobre tales cuestiones y la destreza de las disputas dialécticas constituyen un elemento de placer. ¿Y sobre qué hay que filosofar y en qué medida? Sobre lo que nos es alcanzable y en la medida en que las disposiciones y la capacidad del oyente puedan asimilarlo; pues, del mismo modo que los excesos de las voces y de los alimentos dañan al oído o al cuerpo, o, si quieres, los fardos demasiado pesados lastiman a los que los levantan o las lluvias demasiado violentas perjudican a la tierra, así también nuestros oyentes, si fuesen abrumados y sobrecargados, por emplear estos términos, con la solidez de tales discursos, podrían perder incluso su capacidad inicial [21].

18. Se trata de una imagen de orígen platónico (cf. *Fedón*, 69 d) que tuvo gran difusión en la literatura griega de la época imperial: ésta y otras imágenes análogas referidas a la pureza espiritual han sido ampliamente estudiadas en la monografía de P. Courcelle, *Connais-toi toi-même*, Paris 1975, pp. 502-519.

19. Sal 74, 3.

20. O «doctrina cristiana sobre Dios».

21. Este tercer parágrafo del *Disc.* 27 podría figurar en una antología sobre el platonismo de los Padres. Los términos empleados, el movimiento del razonamiento, los temas subyacentes, el mundo cultural sugerido, todo esto remite a la παιδεία griega y depende

4. Yo no digo que no haya que pensar nunca en Dios –¡que no se encarnicen de nuevo contra nosotros los que están siempre inclinados y prontos a hacerlo!–; porque hemos de acordarnos de Dios más que de respirar y, si me es lícito decir esto, no tendríamos que hacer otra cosa que acordarnos de Dios. Yo soy de los que aprueban la palabra que recomienda *ejercitarse día y noche* [22], *contar la tarde, la mañana y el mediodía* [23] y *bendecir al Señor en todo momento* [24], y, si es preciso emplear la expresión de Moisés, *estando acostado, levantado, yendo de camino* [25] o haciendo cualquier otra cosa, y conformarse con este recuerdo [26] a la pureza. Luego yo no me opongo al recuerdo continuo de Dios, sino a la disputa sobre él; tampoco me opongo a la teología como si fuese una impiedad, sino a la falta de oportunidad; ni me opongo, finalmente, a la enseñanza, sino a la falta de medida. Hartarse de miel hasta la saciedad provoca vómitos [27], aun

de ella. Se impone, pues, la inevitable cuestión: ¿helenismo o cristianismo? La palabra clave del pasaje es θεωρία o contemplación, un término que en el NT no tiene otro sentido que el de «espectáculo» (cf. Lc 23, 48). ¿Es posible definir con esta palabra el sentido de Dios aportado por el Evangelio de Jesús? Podría decirse: solamente la contemplación puede hacer del *espectáculo de la cruz* (cf. ibid.), escándalo para los judíos, un misterio; solamente la contemplación puede hacer del problema de Dios el misterio por excelencia en lugar de un objeto de discusión frívola. Tal es el pensamiento de Gregorio Nacianceno. El discurso sobre Dios, un discurso en la fe, y la actitud teologal requerida suponen purificación de los sentidos y del corazón, lucidez de espíritu y dominio de sí.

22. Sal 1, 2.
23. Sal 54, 18.
24. Sal 33, 2.
25. Dt 6, 7.
26. τῇ μνήμῃ = *memoria Dei*.
27. Cf. Pr 25, 27.

tratándose de miel; pues, como piensa Salomón –y yo también– hay un tiempo para cada cosa [28] y lo que es hermoso deja de serlo cuando no se produce oportunamente [29], como una flor prematura en invierno o un adorno varonil para una mujer y un adorno femenino para un hombre, o como la geometría en un duelo [30] o las lágrimas en un banquete. ¿Despreciaremos, pues, el momento oportuno solamente allí donde la oportunidad debe tenerse en mayor estima?

5. De ningún modo pensemos así, mis amigos y hermanos –porque yo os llamo todavía hermanos, aunque vosotros no tengáis sentimientos fraternos para conmigo–; ¡no seamos como caballos fogosos y rehacios que echan al suelo al jinete, esto es, a la razón; no re-

28. Cf. Qo 3, 1.

29. καλῶς, es decir, de manera bella.

30. La lección γεωμετρία es dada por todos los mss. sin excepción y por Rufino. Wickham y Williams han propuesto, sin embargo, una corrección: γέλω ἀμετρία (=desmesura de la risa); tal es la expresión griega que se deduce de una de las versiones siríacas. Pero la corrección no es afortunada: suple un proverbio por una expresión banal y sin lustre. Es evidente que aquí el orador cita fórmulas proverbiales: «una flor en invierno» (cf. «flores en otoño»: *Ep.* 52 del mismo Gregorio, al principio), «lágrimas en un banquete...» «La geometría en un duelo» es un proverbio que, como los precedentes, no pretende otra cosa que destacar la inoportunidad de la acción. Para su comprensión, Elías de Creta remite a Máximo el Confesor (PG 91, 1212) que alude a un texto de Gregorio: μουσικὰ ἐν πένθει, ἄκαιρος διήγησις («una exposición inoportuna es la música en un duelo»: *Sirac* 22,6). Elías añade por su cuenta que la tristeza de un duelo no deja la necesaria libertad de espíritu para seguir la lógica de unas demostraciones (cf. PG 36, 762, a completar con la ed. de Gregorio de Nacianzo de Herwagen, Bâle 1571, p. 7). El traductor siríaco, ajeno a la razón de ser del proverbio, se aventuró por el camino de la conjetura.

chacemos el temor de Dios que felizmente *nos constriñe* [31], ni corramos lejos de la meta! [32]. ¡Discutamos dentro de nuestros límites; no nos precipitemos en Egipto, ni nos dejemos arrastrar hacia Asiria [33]; no cantemos *el cántico del Señor en tierra extranjera*! [34].

Hablo al oído de todo el que nos escucha, ya sea extraño o de los nuestros, enemigo o amigo, prudente o imprudente; del que observa con mucha atención cómo van nuestras cosas y querría que la centella de nuestros males se transformase en llama; del que la enciende, la atiza y la acrece furtivamente con su soplo hacia el cielo, haciéndola subir más alta que la llama de Babilonia, que consumía todo lo que había en torno [35]. Como ellos no encuentran la fuerza en sus doctrinas, la buscan en nuestros puntos débiles y, por eso, como las moscas en las heridas, se posan ellos en lo que no sé si debemos llamar nuestros fracasos o nuestros errores.

Pero nosotros, al menos, no sigamos engañándonos a nosotros mismos, ni despreciemos el decoro que conviene a estas cosas; y si no es posible poner fin a nuestra enemistad, convengamos al menos entre nosotros en hablar místicamente de las cosas místicas [36] y santamente

31. Cf. Sal 31 (32), 9.

32. O también: «lejos de la linde». Podría aludirse con esta expresión a la curva que, en las carreras de caballos, había que bordear sin engancharse para volver a tomar el sentido inverso.

33. Egipto y Asiria, países extranjeros, simbolizan lo que cae fuera de la ortodoxia representada por los católicos (o nicenos) frente a los arrianos (eunomianos).

34. Sal 136, 4.

35. Cf. Dn 3, 22.

36. Es decir: hablar de los misterios divinos sin la desatinada pretensión de querer aclararlos con explicaciones engañosas. Los ejemplos del parágrafo siguiente (27, 6) vienen a confirmar esta interpretación.

de las cosas santas, y en no arrojar a los oídos profanos lo que no debe divulgarse. No hagamos aparecer más dignos de respeto que nosotros a los adoradores de los demonios y servidores de fábulas y prácticas vergonzantes, que darían parte de su sangre antes que comunicar a los no iniciados algunas de sus doctrinas. Pensemos que como en el vestido, en la manera de vivir, en la risa y en el andar hay un cierto decoro, así también debe haberlo en el hablar y en el callar, porque también nosotros veneramos al Logos con otros nombres y potencias de Dios. ¡Por tanto, que nuestro afán por la discusión se mantenga dentro de la norma!

6. ¿Por qué tiene que oir hablar de generación y creación de Dios, de Dios salido de la nada, de corte, separación y ruptura el que examina con hostilidad estas palabras? [37] ¿Por qué convertimos en jueces a nuestros

37. Gregorio presenta aquí una especie de síntesis del arrianismo, haciendo ver que un debate teológico a la manera de los herejes no contribuye más que al descrédito del cristianismo. Se pone de relieve un doble peligro. El uso de términos biológicos como γέννησις (generación) puede favorecer entre los paganos la creencia de que la religión cristiana no pasa de ser una mitología más. El Dios de los cristianos estaría sometido a las mismas pasiones que los hombres. Y –tal es el segundo riesgo– la incorporación de términos técnicos abstractos como τομὴ (corte), διαίρεσις (separación) o ἀνάλυσις (ruptura) podría acabar reduciendo la teología a una simple lógica sometida al arbitrio de la filosofía pagana. Gregorio evoca estos peligros insistiendo sobre todo en el primero. El arrianismo consideraba la «generación del Verbo» como una prueba de que éste no era plenamente Dios, es decir, ingénito como el Padre, sino creatura. Para los arrianos, los términos γέννησιν y κτίσιν son equivalentes: la generación del Verbo no es sino una creación singular y única (directamente de las manos del Padre). Luego el Verbo es creatura inmediata de Dios, no consubstancial con él; entre el Ingénito (Padre) y el Unigénito (Hijo) hay «corte», «separación» y «ruptura».

acusadores? ¿Por qué ponemos las espadas en manos de nuestros enemigos? ¿Cómo piensas que acogerá tu exposición de tales cuestiones o con qué espíritu crees que las recibirá el que aprueba el adulterio y la corrupción de los niños, el que adora las pasiones y no es capaz de pensar más allá del cuerpo, el que ayer y anteayer se erigía dioses, y dioses conocidos por las acciones más vergonzosas? ¿No entenderá estas cosas de manera material, ignominiosa, estúpida, como le es habitual? ¿No hará de tu teología un argumento en favor de sus propios dioses y pasiones? Porque si nosotros mismos nos maltratamos con estas palabras, difícilmente podremos persuadirles a filosofar entre los nuestros [38]; y si ya por sí mismos son inventores de maldades, ¿cómo podrían abstenerse de las que nosotros les proporcionamos? He aquí para lo que nos ha servido esta guerra intestina [39]. He aquí la obra de los que se pelean por causa del Logos más que por lo que complace al Logos [40]. Son como esos locos que queman sus propias casas, destrozan a sus hijos o rechazan a sus padres como si fuesen extraños.

El verdadero teólogo

7. Después de haber demolido lo que es ajeno a nuestro discurso y de haber enviado a la piara de cer-

38. Para los Padres de esta época la palabra «filósofo» suele designar al cristiano que tiende a la perfección. Cf. A.M. Malingrey, *Philosophia*, Paris 1961, c. VII.

39. Se trata de una guerra fratricida, porque tanto ortodoxos como herejes se remiten a Cristo.

40. Es la pelea de los que discuten sobre la generación del Verbo de manera indiscriminada y poco respetuosa del misterio.

dos *la numerosa legión* que se precipita en el fondo del mar [41], hagamos lo que viene a continuación: dirijamos nuestra mirada a nosotros mismos y esculpamos como si fuera una estatua al teólogo hasta la belleza de su perfección [42].

Consideremos primero este aspecto: ¿Qué significa esta comezón por hablar, esta manía de discutir? ¿Qué es esta nueva enfermedad, este deseo insaciable? ¿Por qué hemos armado nuestra lengua después de habernos atado las manos? [43] ¿No apreciamos ya la hospitalidad? ¿No admiramos el amor fraterno, el amor conyugal, la virginidad y la caridad para con los pobres [44]? ¿No admiramos también el canto de los salmos, las noches enteras de vigilia, las lágrimas? ¿No sojuzgamos nuestro cuerpo con ayunos? [45] ¿No salimos de nosotros mismos para ir al encuentro de Dios por medio de la oración? ¿No sometemos nuestra parte inferior a la superior, quiero decir, el *polvo* (que somos) [46] al espíritu, como hacen los que juzgan justamente de esta mezcla [47]? ¿No hacemos de nuestra vida *un ejercicio de la*

41. Cf. Mc 5, 9-13; Lc 8, 30-33.

42. Probable reminiscencia de Plotino: cf. *Enneadas* I, 6, 9.

43. Es decir, ¿por qué admitimos que es necesario someter a la ascesis nuestras acciones y no dominamos nuestra lengua?

44. Πτωχοτροφία es una palabra frecuente entre los Padres de la época. El *Disc.* 14 de Gregorio se consagra precisamente al elogio de esta forma de caridad, especialmente para con los leprosos. Es bien sabido que su amigo Basilio, el gran Basilio, se había ocupado con verdadero interés de estos servicios caritativos en su ciudad de Cesarea. Cf. S. Giet, *Les idées et l'action sociales de saint Basile*, Paris 1941, pp. 417-423.

45. Cf. 1 Co 9, 27.

46. Gn 2, 7.

47. Se trata de la «mezcla» que constituye el compuesto humano.

muerte [48]? ¿No nos constituimos en dueños de nuestras pasiones, acordándonos de la nobleza que nos viene de lo alto? ¿No domamos la ira que se infla y exaspera, el orgullo que nos hace caer, la tristeza inconsiderada, el placer grosero, la risa impúdica, la mirada desordenada, la avidez de oído, la palabra desmedida, los pensamientos extraños, todo lo que el Malvado toma de nosotros contra nosotros introduciendo –como dice la Escritura– la muerte *por nuestras ventanas* [49], es decir, por nuestros sentidos? [50] Todo lo contrario; nosotros hemos dado incluso libre curso a las pasiones de otros, como los reyes que conceden licencia a los que han logrado la victoria; basta que se inclinen hacia nosotros para lanzarse contra Dios con más audacia e impiedad. Y a cambio de una mala acción damos una mala recompensa, es decir, damos a la impiedad el descaro en el hablar.

8. Y ahora, dialéctico y hablador, yo te voy a hacer unas cuantas preguntas *y tú me respondes* [51], dijo a Job el que profería sus oráculos a través de la tempestad y de las nubes. ¿Junto a Dios hay muchas estancias, como oyes decir [52], o una solamente? Muchas, me concederás

48. Célebre fórmula de Platón en su diálogo más *cristiano*: *Fedón*, 81 a.

49. Jr 9, 21.

50. Esta larga enumeración es una crítica dirigida a los que piensan que se puede hacer teología y dedicarse a la enseñanza de la doctrina cristiana sin antes haber practicado la ascesis. La ascesis es indispensable para la purificación y ésta –ya lograda o seriamente buscada– es necesaria para asumir y desempeñar el oficio de teólogo (cf. *supra*, c. 3). Cf. J. Plagnieux, *S. Grégoire de Nazianze théologien*, c. III: *La condition du théologien*, pp. 71-113.

51. Jb 38, 3.

52. Cf. Jn 14, 2.

sin duda, y no una sola. ¿Y es preciso que todas estén ocupadas, o solamente unas y no otras, de modo que éstas quedasen vacías y hubiesen sido preparadas inútilmente? Sin duda alguna, todas (deben estar ocupadas), porque Dios no hace nada en vano. ¿Podrías decirme también en qué consistirá esa estancia? ¿No será acaso el reposo y la gloria del cielo reservados a los bienaventurados, o será otra cosa? No, será exactamente esto.

Puesto que estamos de acuerdo en este punto, examinemos todavía otro. ¿Hay algo que nos asegure la acogida en estas moradas –como pienso yo– o no hay nada? Sin ninguna duda, hay algo. ¿Y qué es? El hecho de que existan diferentes modos de vida y distintas elecciones que llevan a una morada o a otra en relación con la fe; es lo que llamamos también «vías». ¿Se deben recorrer todas o solamente algunas de estas vías? Si la misma persona pudiese recorrerlas todas, debería hacerlo; si no pudiese, debería recorrer el mayor número posible o, al menos, algunas de ellas. Y si ni siquiera esto le fuese posible, mucho haría, a mi parecer, con recorrer una de modo excelente.

Lo que sostienes es correcto. Luego cuando oyes decir que hay una sola vía, y que ésta es estrecha [53], ¿qué quiere significar, en tu opinión, este lenguaje? Que es una sola en relación con la virtud; ya que la virtud es una, aunque se divida en muchas. Y es estrecha, por los sudores que provoca y por no ser recorrida por muchos, si se tiene en cuenta el gran número de los que hacen lo contrario y marchan por el camino del mal. Yo soy del mismo parecer. Si esto es así, ¿por qué entonces, gran hombre, condenáis nuestro discurso, ta-

53. Cf. Mt 7, 14.

chándole de pobre, y abandonáis todas las demás vías para lanzaros por el único camino de la discusión y del estudio –por emplear vuestro lenguaje–, pero que yo llamo de la charlatanería y del relato inverosímil? Oid los reproches de Pablo, que, después de enumerar los carismas, se queja amargamente de esta conducta, cuando dice: *¿Por ventura son todos apóstoles? ¿Son todos profetas?* [54] y lo que sigue [55].

9. ¡Pero, sea! Tú eres una persona excelente y más que excelente, encumbrado –si quieres– por encima incluso de las nubes: tú contemplas lo que no puede contemplarse y oyes *palabras inefables* [56], tú subes al cielo siguiendo los pasos de Elías [57] y has merecido una aparición de Dios como Moisés [58], tú has sido arrebatado al cielo después de Pablo [59]; ¿y qué? [60] ¿Por qué en un día haces santos a los demás, eliges a mano alzada a

54. 1 Co 12, 29.

55. Al parecer, los eunomianos consideran que la teología, como técnica de la especulación y del discurso, es la única vía saludable para el cristiano. Gregorio refuta esta apreciación y estima que la teología, así entendida, es una disciplina, «un camino particular» que requiere vocación y formación y que no puede ser exigido a todo cristiano. Hay otros muchos caminos que conducen a la casa del Padre, caminos asequibles a todo cristiano. Tales son los carismas evocados en el c. 7: la hospitalidad, el amor fraterno y conyugal, la caridad para con los pobres, etc.

56. Cf. 2 Co 12, 4.

57. Cf. 2 R 2, 11.

58. Cf. Ex 2, 3; 19, 20; 33, 18-23.

59. Cf. 2 Co 12, 2.

60. El pronombre interrogativo τί subraya aquí la ironía de Gregorio en relación con algunas pretensiones heréticas. Los otros τί que siguen expresan reproches del orador por hechos bien constatados.

los teólogos, les insuflas, por así decir, tu ciencia y creas gran número de asambleas de sabios ignorantes? ¿Por qué envuelves a los más débiles en tus telas de araña [61] como si en eso consistiese la sabiduría y la grandeza? ¿Por qué despiertas nidos de avispas [62] contra la fe? ¿Por qué nos improvisas un surtido de dialécticos, como hacía la antigua mitología en relación con los gigantes [63]? ¿Por qué has reunido de entre los hombres todo lo que es ligero y despreciable, como si fuera un basurero, en un solo barranco, y con tu adulación les has hecho aún más afeminados, creando un nuevo lupanar de impiedad y explotando no sin habilidad su locura? ¿Puedes rebatir también estas palabras? ¿Y para ti el resto [64] no cuenta nada? ¿Es absolutamente necesario poner freno a la lengua y tú no eres capaz de retener el fruto de tu discurso? Dispones aún de otras muchas hipótesis y argumentos de discusión: orienta tu enfermedad hacia ese campo y hallarás provecho.

61. Es decir, en tus capciosos y frágiles razonamientos.

62. Los «avisperos» (σφηκιὰς) a los que se refiere aquí Gregorio son los paganos. Pero en su poema *Sobre su vida*, nuestro autor aplicará esta misma imagen a algunos Padres del Concilio de Constantinopla (381) que se mostraron contrarios a sus consejos «como avispas que se te echan encima de repente sobre la cara» (*Poema* II, 1, 11, v. 1686-1687: PG 37, 1147 A).

63. Alusión a la leyenda de los «spartoi» (hombres sembrados). El fenicio Cadmos, llegado a Beotra, siembra en la tierra los dientes de un dragón que había matado. De esta siembra surgirán hombres armados. El de Nacianzo evoca esta misma leyenda en su *Disc.* 43, 26 (*Discurso fúnebre* en honor de Basilio) para designar a algunos obispos insuficientemente preparados para sus funciones (cf. PG 36, 532 D).

64. «El resto», es decir, lo que no constituye oposición u objeción a la doctrina de Gregorio.

10. ¡Lánzame el silencio de Pitágoras [65], las habas de Orfeo [66] y la inaudita arrogancia del «él lo ha dicho»! [67]. ¡Atácame las Ideas de Platón [68], la transmigración de las almas y sus retornos periódicos [69], las reminiscencias [70] y los amores innobles que los bellos cuerpos suscitan en el alma [71]! ¡Atácame el ateísmo de Epicuro así como

65. Pitágoras prescribía a sus discípulos cinco años de silencio. No es que Gregorio estuviera en contra del silencio. En su *Disc.* 32, 14 puede leerse: «¿No sabéis que el silencio es don de Dios?» (PG 36, 189 B); y él mismo pasará la cuaresma del año 384 en completo silencio, a título de mortificación (cf. *Ep.* 107-114; 116-119). Por tanto, si aconseja criticar el silencio que Pitágoras prescribe a sus discípulos es con el ánimo de evitar el habla indiscriminada en teología.

66. Al parecer, Gregorio confunde aquí a Pitágoras con Orfeo. Era Pitágoras quien prohibía comer habas. Con todo, las relaciones entre el pitagorismo y el orfismo permanecen aún inciertas y ello a pesar de publicaciones como la de K. Kerenyi, *Pythagoras und Orpheus: Präludien zu einer Geschichte der Orphik und des Pythagoreismus*, Zurich 1950.

67. Fórmula de la que se servían los pitagóricos cuando hacían referencia a las doctrinas del maestro.

68. El *scoliasta* Elías de Creta ha captado con precisión la razón de ser de esta crítica a las Ideas de Platón. Para el gran filósofo, las Ideas, ejemplares inteligibles de las cosas sensibles, están fuera de Dios, de modo que Dios crea el mundo sirviéndose de estas Ideas como arquetipos (cf. *Timeo* 29 a).

69. La palabra μετενσωμάτωσις (paso del alma de un cuerpo a otro) no está en Platón, sino en su discípulo Plotino, iniciador del neoplatonismo (s. III). No obstante, hace alusión a los mitos platónicos de *Gorgias*, *Fedro* y *Fedón*. El περίοδος es un viaje de mil años (cf. *República* 615 a), tras el cual se inicia de nuevo el ciclo de las existencias.

70. Es bien sabido que, para Platón, el conocimiento es una «reminiscencia» (cf. *Fedón* 72 e) de la verdad que el alma contempló en otro tiempo, pero que olvidó tras haber bebido en el agua del río Amelés, en la llanura de Leto, antes de unirse a un cuerpo (cf. *República* 621 a-b).

71. Referencia polémica al amor efébico tal como aparece teorizado sobre todo en el *Fedro*.

sus átomos y su placer indigno de un filósofo [72]; la providencia mezquina de Aristóteles [73], su sutileza dialéctica [74], sus razonamientos sobre la muerte del alma [75] y lo humano de sus doctrinas; ataca la soberbia del Pórtico [76] y la avidez y vagancia de los Cínicos [77]! Ataca lo vacío y lo lleno [78] y, de entre sus chocheces, todas esas fábulas relativas a los dioses y sacrificios, a los ídolos, a los demonios bienhechores y malhechores, a la adivinación, a la evocación de los dioses y de las almas y a la potencia de los astros [79].

Pero si tú consideras que todas estas cuestiones son indignas de tu palabra por tratarse de pequeñeces y

72. Epicuro explicaba el universo por medio de los átomos y hacía del placer el bien supremo.

73. Para Aristóteles, el mundo es eterno; Dios no se ocupa de él ni actúa sobre él. Ello no significa que niegue la providencia divina en absoluto, pero la excluye de la región sublunar (tierra), haciendo de ella una «providencia mezquina».

74. Aristóteles es el teórico por excelencia de la retórica. Gregorio piensa aquí en el mal que puede causar este arte si se pone el servicio del error.

75. Literalmente: «los razonamientos (discursos) mortales sobre el alma».

76. Ὀφρύς (ceja/entrecejo) designa simbólicamente la arrogancia o el desdén. Gregorio emplea conscientemente la palabra en este sentido (cf. *Ep.* 173, 7; 176, 6; 204, 6). Los estoicos son acusados de soberbia por creer que pueden llegar a la perfección de su ideal ético con las solas fuerzas humanas.

77. La «avidez» es una alusión –un poco descuidada– a la célebre talega de los Cínicos y a su condición mendicante. Se sabe, por ejemplo, que Diógenes vivía de limosnas.

78. Son nociones queridas a Demócrito (cf. Plutarco, *Moralia* 1110 f).

79. Se trata de creencias paganas (idolatría, demonología, predicción del futuro, evocación de las almas de los muertos, astrología) muy presentes en toda la apologética tradicional.

cosas ya refutadas muchas veces, y si retornas a los problemas que te conciernen más de cerca y buscas en ellos un objeto noble de estudio, yo te prepararé a este respecto amplios caminos. Filosofa sobre el mundo o los mundos, sobre la materia, el alma, las naturalezas racionales mejores y peores, sobre la resurrección, el juicio, la retribución y los sufrimientos de Cristo [80]. En estos campos temáticos, el hallazgo no es inútil y el extravío es inofensivo. En cualquier caso, nosotros encontraremos a Dios, por ahora de una manera parcial y un poco más tarde de manera más completa, en el mismo Cristo Jesús, nuestro Señor, a quien es *la gloria por los siglos* [81]. Amén.

80. La enumeración que aquí presenta Gregorio de una serie de cuestiones de libre discusión debe ser entendida correctamente. Nuestro autor no quiere decir que la resurrección o los sufrimientos de Cristo, por ejemplo, no tengan nada que ver con la fe, sino que en tales cuestiones de fe no todo está definido, o mejor, que no todo está perfectamente explicitado en la Escritura. La reflexión teológica tendrá que ayudar a elucidar tales problemas, aportando una mayor inteligibilidad a la revelación. Si se yerra en la aplicación de la mente a materias todavía discutibles no se incurrirá en herejía –esto sería lo peligroso–, sino simplemente en un error hipotético que, en el futuro, puede ser corregido. Así, al menos, fue entendido el Nacianceno por los monjes origenistas que citaban el c. 10 de este *Disc.* 27 para mostrar que su espíritu de libre indagación estaba bien fundado en el testimonio de la tradición. Cf. A. Guillaumont, *Les "Kephalaia gnostica" d'Evagre le Pontique*, en Patristica Sorbonensia 5, Paris 1962, 160-162. El origen de esta posición se halla sin duda en el famoso prefacio del *De Principiis* de Orígenes.

81. Ap 1,6.

DISCURSO 28 (2)

SOBRE LA TEOLOGÍA

1. Puesto que con nuestro discurso hemos purificado al teologo, exponiendo cómo debe ser, con quiénes, cuándo y hasta dónde se debe discutir –con personas puras en su grado máximo, a fin de que la luz sea asida por la luz, y con las más atentas, para que la palabra no sea estéril por caer en tierra estéril [1]; cuando tengamos serenidad interior, lejos del bullicio de fuera, de modo que no se nos corte el aliento como a los que se enfurecen, y, finalmente, hasta que comprendamos o seamos comprendidos. Puesto que esto es así y puesto que *hemos arado los barbechos* [2] divinos en nosotros mismos para no *sembrar sobre espinas* [3] y *hemos allanado la faz de la tierra* [4], modelándonos y modelando a los demás [5] con la Escritura, demos un paso más y vengamos ahora al discurso de la teología [6].

Pongamos a la cabeza de este discurso al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, que son su objeto, de modo

1. Cf. Mt 13, 5-6 y par.
2. Jr 4, 3.
3. Jr 4, 3; cf. Mt 13, 7 y par.
4. Is 28, 25.
5. Cf. Sb 13, 13.
6. Se dice «teología» en su sentido más propio, como la exposición de la doctrina sobre Dios considerado en sí mismo, ya sea en su unidad o en su trinidad.

que el primero nos sea propicio, el segundo nos asista y el tercero nos inspire, o mejor, que de la única divinidad brote una única iluminación, distinta en la unidad y conjunta en la distinción [7]. ¡Esto es lo extraordinario!

2. Yo me dispongo a subir diligentemente a la montaña [8] o, para decir la verdad, con diligencia y al mismo tiempo con angustia –lo uno, en razón de mi esperanza; lo otro, por causa de mi debilidad–, para entrar en el interior de la nube [9] y encontrarme con Dios, pues Dios así lo manda [10]. Si hay algún Aarón [11], que suba conmigo y se mantenga cercano, aunque tenga que permanecer fuera de la nube. Si hay algún Nadab o Abiud o cualquiera de los ancianos [12], que suba, pero que se mantenga a distancia [13], según el grado de su purificación. Y si hay alguno de la multitud, es decir, alguno de los que son indignos de tal altura y contemplación, si es totalmente impuro, que no se acerque siquiera a la montaña, pues no está seguro [14]; pero si está al menos momentáneamente purificado, que se quede abajo, oiga la voz y la trompeta, esto es, las simples palabras de la religión, y mire la montaña humeante y relampagueante [15], amenaza y maravilla al mismo tiempo para los que no pueden subir a ella. Y si alguno es una bes-

7. ἑνικῶς διαιρουμένην καὶ συναπτομένην διαιρέτως.
8. Cf. Ex 19, 20; 24, 9.15.
9. Cf. Ex 24, 18.
10. Cf. Ex 24, 12.
11. Cf. Ex 19, 24; 24, 9.
12. Cf. Ex 24, 2; 9, 10.
13. Cf. Ex 24, 1.14.
14. Cf. Ex 19, 12.
15. Cf. Ex 19, 16-20.

tia malvada y cruel y absolutamente incapaz de acoger las palabras de la contemplación y de la teología, que no se esconda malévolamente en la espesura para saltar de repente y apoderarse de alguna doctrina o palabra y desgarrar con calumnias *las palabras sanas* [16], sino que se quede aún más lejos y no se acerque a la montaña si no quiere ser apedreado [17] y molido [18] y *perecer miserablemente, el malvado* [19], porque las palabras verdaderas y sólidas son piedras para los hombres salvajes. Si es un *leopardo*, que muera *con sus manchas* [20]; lo mismo cabe decir si es un *león* rapaz y *rugiente*, que anda *buscando a quien devorar* [21] de entre nuestras almas o expresiones; o si es *un cerdo que pisotea* las hermosas y brillantes *piedras preciosas* [22] de la verdad, o un *lobo de Arabia* [23] o de otra procedencia [24], o aún más mordaz que estos por sus sofismas; o si es una *zorra*, es decir, un alma astuta y pérfida que adopta formas diversas según las circunstancias y las necesidades y que se alimenta de cuerpos muertos y hediondos o de *pequeñas viñas* [25], porque *las grandes* [26] se le substraen; o si es cualquier otro de los animales carnívoros que son rechazados por la Ley y considerados impuros para la

16. Tt 2, 8.
17. Cf. Ex 19, 13.
18. Cf. Lv 11, 33.
19. Mt 21, 41.
20. Jr 13, 23.
21. 1 P 5, 8.
22. Mt 7, 6.
23. Ha 1, 8 (LXX).
24. El adjetivo empleado en este lugar (ἀλλόφυλος) es aplicado en la Biblia (cf. Jc 10, 6 ss) a los filisteos.
25. Ct 2, 15.
26. Cf. Sal 79, 9-12.

comida y el uso. Nuestro discurso, en efecto, manteniéndose a distancia de ellos, quiere estar escrito sobre tablas duras y de piedra [27] y, además, sobre sus dos caras, entendiendo por tales lo manifiesto y lo oculto de la Ley: una es para la muchedumbre de los que se quedan abajo, y la otra, para los pocos que llegan arriba.

Sólo las «espaldas de Dios»

3. ¿Cómo he experimentado esto, oh amigos, iniciados en los misterios y prendados conmigo de la verdad? Yo corrí como el que deseaba alcanzar a Dios y así subí a la montaña y penetré en la nube, metiéndome en su interior, lejos de la materia y de las cosas materiales, y concentrándome en mí mismo cuanto me era posible. Y cuando miré, apenas puede ver las espaldas de Dios [28], y eso a pesar de que yo estaba todavía protegido por la roca [29], es decir, por el Logos [30] hecho carne por nosotros [31].

Inclinándome un poco vi no la naturaleza primera y sin mezcla, tal como ella se conoce a sí misma –me refiero evidentemente a la Trinidad–, y todo lo que queda detrás del primer velo y se encuentra cubierto por los querubines [32], sino lo que está al final y llega hasta nosotros. Tal es, por cuanto yo conozco, la grandeza de Dios en las criaturas y en las

27. Cf. Ex 31, 18.
28. Cf. Ex 33, 23.
29. Cf. Ex 33, 22.
30. Cf. 1 Co 10, 4.
31. Cf. Jn 1,14.
32. Cf. Ex 26, 31-33; 36, 35-36.

cosas producidas y gobernadas por él o, como dice el mismo David, su *magnificencia* [33]; pues *espalda de Dios* es todo lo que se puede conocer de él tras su paso [34], como las sombras del sol sobre las aguas y las imágenes que representan al sol para los ojos enfermos, puesto que a él mismo no es posible mirarlo, dado que la pureza de su luz sobrepuja nuestros sentidos [35].

Así debes hacer teología, aunque seas un Moisés y *un Dios para el faraón* [36], aunque hayas llegado, como Pablo, *hasta el tercer cielo* y hayas oído *palabras inefables* [37], aunque estés por encima de él, en una situación y rango de ángel o de arcángel. Porque todo ser celeste o supraceleste, aun estando mucho más alto que nosotros por naturaleza y mucho más cerca de Dios, está sin embargo más lejos de Dios y de su comprensión perfecta que de nosotros, que somos mezcla compuesta, humilde e inclinada hacia abajo [38].

33. Sal 8,2.

34. Cf. Ex 33, 23.

35. Son expresiones muy próximas a las de Platón en la alegoría de la caverna (cf. *Rep.* VII, 514 a-517 a, en particular 516 a).

36. Ex 7, 1.

37. 2 Co 12, 2-4.

38. El paralelismo entre los cc. 2 y 3 de este discurso y la *Vida de Moisés* (cf. 2,152-166) de Gregorio de Nisa es notable. En ambos casos, la montaña a subir es la del conocimiento de Dios. Moisés es símbolo del teólogo, y todo lo que le acontece en el curso de su ascensión merece una interpretación espiritual, se convierte en símbolo de su ascensión mística: *Habiendo dejado todas las apariencias –no sólo lo que perciben los sentidos, sino también lo que cree ver la inteligencia– penetra siempre más adentro, hasta llegar por el esfuerzo de su espíritu al Invisible e Incognoscible, y allí ve a Dios* (*De vita Moysis* 2, 163).

La incomprensibilidad de Dios

4. Debemos empezar, pues, una vez más como sigue: entender a Dios es difícil, pero expresarlo es imposible, como enseñó, no sin habilidad –creo yo–, uno de los «teólogos» griegos [39]. Parecía haber entendido lo difícil que es hablar de Dios y evitaba al mismo tiempo toda refutación para con lo que había definido previamente como inexpresable [40]. Yo pienso que hablar de Dios es imposible, y entenderlo, más imposible todavía. Porque lo que se ha entendido, tal vez podría ser explicado por la palabra, si no suficientemente, sí al menos de una manera oscura, al que no ha viciado totalmente sus oídos ni ha vuelto indolente su inteligencia. Pero alcanzar con el entendimiento esta realidad es absolutamente imposible e irrealizable, no sólo para los que se dejan llevar por la indolencia y se inclinan hacia abajo, sino incluso para los más elevados y amantes de Dios; es igualmente imposible para toda naturaleza engendrada [41], es decir, para quienes estas tinieblas y esta espesura carnal [42] interceptan el conocimiento de la ver-

39. Se trata de Platón, en el *Timeo* 28 c. Esta referencia al filósofo griego es muy utilizada en la literatura cristiana antigua, sobre todo en los apologistas, desde Justino a Teodoreto. Todo parece indicar que la fórmula estaba presente en los florilegios de la época (cf. A. J. Festugière, *La révelation d'Hermès Trismégiste* IV. *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954, 92-94); ello abría camino a intepretaciones diversas.

40. Para nuestro autor, Platón, al definir la naturaleza divina como inexpresable, se curaba en salud. Nada se puede objetar al que habla del Inexpresable fuera de eso: que habla de lo que es imposible hablar.

41. Entendemos por γεννητῇ φύσει toda naturaleza ligada a la materia en virtud de la generación.

42. O también: «y el espesor de esta carne».

dad. No sé siquiera si lo será también para las naturalezas más altas y espirituales, que, por estar más cerca de Dios y ser iluminadas por la luz plena, podrían ser esclarecidas, si no enteramente, al menos más completa y nítidamente que nosotros, unas más y otras menos, en proporción a su rango.

5. Quede, pues, aquí esta cuestión. Por lo que concierne a nuestro tema, no es sólo *la paz de Dios*, que *sobrepasa toda inteligencia* [43] y todo conocimiento, ni cuanto está reservado a los justos en las promesas: lo que ni puede ser visto con los ojos, ni oído con los oídos, ni contemplado con el entendimiento [44], sino un poco; tampoco es el conocimiento exacto de la creación, pues estoy convencido de que cuando oyes decir: *Veré los cielos, obra de tus dedos, la luna y las estrellas* [45], sólo obtienes las sombras y la razón firme que se encuentra en todo esto; porque ahora no ves, pero algún día verás. Mucho antes que estas cosas está la naturaleza inasible e incomprensible que las sobrepasa y de la cual proceden –me estoy refiriendo no a su existencia, sino a su esencia; pues *nuestra predicación* no *es vana*, ni *vana es nuestra fe* [46], ni ésta es la doctrina que nosotros profesamos. Por tanto, no interpretes nuestra sinceridad como un principio de «ateísmo» y de «sofisma», y no te envalentones ante nosotros por haber reconocido nuestra ignorancia [47]; porque una cosa es

43. Flp 4, 7.
44. Cf. 1 Co 2, 9.
45. Sal 8, 4.
46. 1 Co 15, 14.
47. Las palabras ἀθεΐας (ateísmo) y συκοφαντίας (oficio del sicofanta o sofisma) han sido puestas entre comillas por tratarse de reproches hechos por los herejes. Frente a las pretensiones de Eu-

estar seguro de que algo existe y otra muy distinta saber lo que ese algo es.

Dios es el Creador del universo

6. En efecto, que Dios sea la causa eficiente y conservadora de todas las cosas nos lo enseñan tanto los ojos como la ley natural: los ojos, aplicándose a las cosas visibles, que son perfectamente estables y móviles al mismo tiempo, es decir, que son como movidas y llevadas en la inmovilidad; la ley natural, deduciendo por medio de las cosas visibles y ordenadas al autor de las mismas. Porque ¿cómo hubiera podido existir y subsistir este universo si Dios no le hubiese dado la sustancia y le hubiese mantenido? Si uno ve una cítara ornamentada con extrema belleza, su armonía y buena disposición, u oye el sonido de la misma, no podrá sino pensar en el artesano de la cítara y en el citarista [48]; se remontará hacia ellos con el pensamiento, aunque no les conozca de vista [49]. Así tam-

nomio de comprender y explicar la naturaleza de Dios, Gregorio y los teólogos ortodoxos afirman que de Dios sólo nos es posible conocer su existencia, no su esencia. Tomando ocasión de esta afirmación, los herejes acusan a sus adversarios de no creer en Dios (ateísmo). Gregorio se adelanta, por tanto, a Santo Tomás y a las definiciones ulteriores de la Iglesia en su análisis sobre el poder y los límites de la razón en el orden natural. Cf. J. Plaguieux, *S. Grégoire de Nazianze, théologien*, pp. 278-287. Por lo que respecta a la demostrabilidad de la existencia de Dios, el Nacianceno se muestra partidario del clásico argumento metafísico de la causalidad (cf. *infra*, c. 6).

48. El que la hace y el que la toca.

49. Ya Platón (cf. *Fedón* 73 d) se había servido del símil de la cítara; pero, mientras que el filósofo griego, de la existencia de la cítara deducía la existencia de su propietario, Gregorio concluye la existencia de su fabricante o hacedor.

bién se nos muestra el artífice de las cosas y el que mueve y conserva lo que ha hecho, aunque no sea comprendido por el entendimiento. El que no avanza espontáneamente hasta aquí y no sigue las indicaciones dadas por la naturaleza es necio en grado sumo. Con todo, yo no digo que Dios sea lo que nosotros imaginamos o nos representamos, o lo que esbozó nuestra razón.

Y aunque alguien haya llegado a una cierta comprensión de este ser, ¿cómo podrá mostrarla? ¿Quién ha alcanzado así el último grado de la sabiduría? ¿Quién ha sido hallado digno alguna vez de semejante don? ¿Quién *ha abierto* de este modo la *boca* de su inteligencia y *ha aspirado el Espíritu* [50], para que, por medio de este Espíritu *que escruta todas las cosas y conoce hasta las profundidades de Dios* [51], pueda entender a Dios y no tenga necesidad de ir más allá al poseer ya su último objeto deseable, aquel hacia el cual tiende toda la vida y todo el pensamiento del hombre elevado?

Dios no es un cuerpo

7. Porque ¿qué idea te forjarás del ser divino si te confías enteramente a los recursos de la razón? ¿Hasta dónde te llevará, oh grandísimo filósofo, grandísimo teólogo que te encumbras más allá de lo debido, tu palabra después de ser examinada? ¿Acaso el ser divino es un cuerpo? [52] Entonces, ¿por qué es ilimitado, infi-

50. Sal 118, 131.

51. 1 Co 2, 10.

52. El tema del que aquí se trata alude a la concepción de la divinidad propia de los estoicos, para quienes la naturaleza de Dios es corporal, aunque compuesta de elementos muy sutiles como el viento o el fuego.

nito, carente de forma exterior, impalpable e invisible? ¿Es que los cuerpos tienen tales propiedades? ¡Qué arrogancia la tuya! ¡La naturaleza de los cuerpos no es ésta! ¿O tal vez (Dios) es un cuerpo que carece de sus propiedades? ¡Qué torpeza! Así el ser divino no tendría nada más de lo que tenemos nosotros. ¿Cómo, en efecto, puede ser adorado, si se halla encerrado en límites? ¿O cómo podrá evitar estar compuesto de elementos, deshacerse de nuevo en ellos o disolverse totalmente? Porque la composición es un principio de lucha; la lucha, un principio de división; y ésta, un principio de disolución. Ahora bien, la disolución es totalmente extraña a Dios y a la naturaleza primera. No puede haber, por tanto, división, para que no haya disolución; ni puede haber lucha, para que no haya división; ni composición, para que no haya lucha. Por lo mismo, tampoco puede haber cuerpo, para que no haya composición. Nuestro razonamiento se remonta así desde las últimas conclusiones a los postulados, y aquí se detiene.

8. ¿Y cómo podrá salvaguardarse también el hecho de que Dios penetre y llene el universo, conforme al texto de la Escritura: *¿No lleno yo el cielo y la tierra? dice el Señor* [53], y: *el Espíritu del Señor ha llenado la tierra* [54], si este Dios, por una parte, limita y, por otra, es limitado? Porque, o bien se extenderá por todo el universo como por un espacio vacío y entonces todas las cosas perecerán para nosotros y Dios habrá sufrido la afrenta de convertirse en un cuerpo y de ser desposeído de su creación; o bien será un cuerpo entre otros

53. Jr 23, 24.
54. Sb 1, 7.

cuerpos, lo cual es imposible [55]; o bien se entrelazará con otros cuerpos [56] y se esparcirá, como sucede con los líquidos cuando se mezclan, diluyendo o siendo diluido por otro, lo cual es más absurdo y más propio *de vieja* [57] que los átomos de Epicuro [58]. Y así el discurso sobre el cuerpo [59] se derrumbará ante nosotros y no habrá cuerpo ni consistencia alguna.

Y si decimos que Dios es inmaterial y éste es el quinto elemento [60], como enseñaron algunos [61], y que se mueve con un movimiento circular, admitamos que sea un ser inmaterial, un quinto cuerpo y, si quieren, un cuerpo incorpóreo, según el arbitrario movimiento y la fantasía de su lenguaje –que, por ahora, yo no pondré en discusión nada de esto–. Pero ¿en qué sentido podremos decir, sin incurrir en afrenta, que este quinto cuerpo está entre los seres movidos y llevados, si el que ha creado todas las cosas se mueve de la misma manera que los que han sido creados y el que sostie-

55. Es imposible porque, según la Escritura, Dios lo llena todo.

56. Gregorio alude aquí a la concepción estoica de la compenetración de los cuerpos (cf. SVF 2, 157).

57. 1 Tm 4, 7.

58. Los escritores cristianos mantuvieron siempre una fuerte polémica con el epicureísmo, tomando de los mismos paganos, adversarios de Epicuro, numerosos motivos de crítica y de sarcasmo.

59. Es decir: «el discurso sobre la presunta naturaleza corpórea de Dios».

60. Con el nombre de «quinto elemento», algunas filosofías antiguas (como la peripatética y la estoica) designaban al éter o fuego purísimo –diverso del fuego material que arde en la tierra– que vendría a constituir la materia de la esfera celeste y de las estrellas mismas que en ella se mueven. Se trata de un elemento que, aunque más puro que los demás, no por eso deja de ser material, observa Gregorio.

61. Entre ellos, Aristóteles.

ne el universo es llevado de la misma manera que los que son sostenidos (suponiendo que nos concedan esto)? ¿Qué es, una vez más, lo que mueve a este ser en movimiento? ¿Y cuál es el ser que mueve el universo? ¿Y a aquel quién lo mueve? ¿Y este último, a su vez, de quién recibe el movimiento? Y así hasta el infinito. Pero ¿cómo es posible que Dios no esté en absoluto en ningún lugar, si está en movimiento?

Y si dicen que Dios es otra cosa distinta del quinto elemento, si piensan que es un cuerpo angélico, ¿de dónde sacan que los ángeles son cuerpos? ¿Y de qué naturaleza serían estos cuerpos? ¿Y cuánto tendría que estar Dios por encima del ángel [62], si éste es su servidor [63]? Y si Dios es superior a estos seres, henos aquí penetrando sin remedio en un enjambre incalculable [64] de cuerpos y en un abismo de sutileza al que no es posible poner límites por ninguna parte.

9. Así pues, para nosotros Dios no es un cuerpo. Hasta el presente ninguno de los hombres inspirados por Dios [65] dijo o aprobó esto, ni esta doctrina es de nuestro *redil* [66]. Resta, pues, admitir que es incorpóreo. Pero saber esto, que es incorpóreo, no permite aún comprender y abarcar su esencia, como tampoco lo permiten las palabras «ingénito», «sin principio», «inmu-

62. Cf. Hb 1, 4.

63. Cf. Hb 1, 14.

64. El adjetivo ἀλόγιστος significa a la vez «incalculable» y «desatinado». Aquí predomina el primer sentido, aunque no está ausente el segundo. La traducción latina de los Maurinos (*rationes expers*) se ajusta perfectamente a este doble significado, puesto que *ratio* significa *cuenta* y *razón*.

65. Cf. 2 Tm 3, 16; 2 P 1, 21.

66. Cf. Jn 10, 16.

table», «incorruptible» y cuanto se dice acerca de Dios o en torno a Dios. ¿Qué es, en efecto, «no tener principio», «no cambiar» ni «estar limitado» para el que es así según su naturaleza e hipóstasis? Luego comprender en su totalidad lo que es queda aún por estudiar y por buscar al que tiene realmente *el pensamiento de Dios* [67] y ha avanzado más en la contemplación. Porque no basta decir que algo es un cuerpo o que ha sido engendrado para dar a entender y mostrar lo que es ese ser al que se aplican estas palabras; es preciso también decir cuál es la realidad concreta que se esconde tras esas palabras [68], si se quiere explicar el concepto de manera completa y satisfactoria –en efecto, este ser corpóreo, engendrado y perecedero puede ser un hombre, un buey o un caballo.

Del mismo modo, el que se afana por conocer la naturaleza de *Aquel que es* [69], no puede limitarse a decir lo que no es, sino que, después de haber dicho lo que no es, tendrá que decir también lo que es –porque resulta más fácil entender (positivamente) un objeto cualquiera que excluir una a una todas las posibles determinaciones– para que el objeto de investigación sea entendido por la exclusión de lo que no es y por la inclusión de lo que es. Mas el que dice lo que un ser no es y calla sobre lo que es se parece a aquel que, a la pregunta: «¿cuántas son cinco más cinco?», responde que no son dos, ni tres, ni cuatro, ni cinco, ni veinte, ni treinta, ni –para abreviar– cualquiera de los números inferiores o superiores a diez, pero no dice que son

67. Cf. 1 Co 2, 16.

68. O con mayor precisión: «el substrato (ὑποκείμενον) que soporta estas cualidades».

69. Ex 3, 14.

diez ni detiene la mente del que le hace la pregunta en lo que es objeto de su indagación. Efectivamente, es mucho más fácil y más corto partir de lo que una cosa es para enunciar luego lo que no es que excluir lo que no es para dar a conocer lo que es. ¿No es esto evidente para todo el mundo?

10. Dado que, para nosotros, Dios es un ser incorpóreo, prosigamos un poco nuestra indagación. ¿Está en algún lugar o no está en ninguno? Si no estuviese en ninguna parte, alguno de los que no paran de indagar se preguntaría cómo podría existir. Porque, si lo que no existe no está en ningún lugar, lo que no está en ningún lugar probablemente no exista. Pero si está en alguna parte –puesto que existe–, estará seguramente o en el todo o por encima del todo [70]. Si está en el todo, habrá de estar en una o en todas sus partes. Si está en una parte, se hallará bordeado por esta parte que es menor que el todo; si, por el contrario, está en todas partes, se hallará limitado por una cosa más grande, más grande y distinta del mismo; quiero decir que el ser contenido deberá estar circunscrito por el ser que lo contiene, si es verdad que el Todo debe estar contenido por el todo [71] y no carecer de límite en ningún lugar. Esto es lo que pasaría si el ser divino se encontrase en el todo. Entonces ¿dónde estaba antes de existir el universo? Tampoco esta cuestión es de poca monta por lo que se refiere a la dificultad del problema.

70. «El todo» es aquí el universo. Este uso del τὸ πᾶν es muy usual entre los filósofos griegos.

71. Es decir: «si el Todo, que es Dios, debe estar contenido por el todo, que es el universo».

Pero si Dios está por encima del todo, ¿no había nada que lo separase del todo? ¿Dónde está, sin embargo, lo que se halla por encima del todo? ¿Y cómo puede concebirse lo que eleva y lo que es elevado por encima del universo, si no hay ningún límite que divida y separe estas cosas? ¿No se hace absolutamente necesaria la existencia de algo intermedio que marque el límite entre el universo y lo que está por encima del universo? ¿Y qué otra cosa puede ser esto [72] sino un lugar –precisamente lo que queríamos evitar–? No estoy diciendo aún que el ser divino sea por fuerza limitado si es comprensible para el entendimiento, porque también la comprensión intelectual es una forma de limitación [73].

11. ¿Por qué razón he venido a parar en estas consideraciones, demasiado sutiles tal vez para los oídos de la multitud y conformes al tipo de discurso que triunfa en la actualidad, un discurso que, desdeñando lo que es noble y simple, da paso a lo tortuoso y enigmático, y que, como el árbol, se conoce por sus frutos [74]? Pues bien, yo afirmo, apoyándome en la oscuridad de lo que se dice, que lo que producen tales doctrinas son las tinieblas. Si he dicho estas cosas no es para aparecer ante los demás como capaz también de ideas extraordinarias, ni para darme a conocer como una persona *poco común en sabiduría*, trenzando *nudos y resolviendo enigmas* [75] –tal fue el gran prodigio de Daniel–, sino para

72. Es decir, «este espacio intermedio».

73. Tal limitación consistiría en la adecuación del objeto de comprensión a la naturaleza del sujeto que lo comprende (en nuestro caso, la adecuación de Dios al hombre).

74. Cf. Mt 7, 20.

75. Cf. Dn 5, 12. Con la palabra κρατούμενα traducen los Setenta un término hebreo que significa «cosa escondida», «enigma».

poner de manifiesto lo que me empujó a pronunciar este discurso desde el comienzo. ¿Y qué era esto? Que la divinidad no puede ser comprendida por el entendimiento humano ni imaginada tal cual es. Y ello no por envidia del ser divino, porque la envidia está lejos de la naturaleza divina [76], que es impasible [77] y la única buena y soberana, sobre todo cuando se trata de su criatura más preciosa, pues ¿qué puede haber más importante para el Logos que los seres racionales [78]? La misma existencia de estos se debe a su suprema bondad, y no a que quiera ser honrado y glorificado por ellos, pues Dios está *lleno* [79]; tampoco lo hace para obtener nuestro homenaje y veneración, pues él nos es inaccesible. Estas imputaciones son absolutamente capciosas y ajenas no sólo a Dios, sino incluso a un hombre suficientemente honesto y consciente de poseer una cierta integridad, la de asegurarse la primacía excluyendo a los demás.

Las tinieblas de lo corpóreo

12. Y si hay todavía otros motivos, los podrían conocer quienes están más cerca de Dios y son capaces de observar y contemplar *sus juicios insondables* [80], si

76. Cf. Platón, *Fedro* 247 a: «La envidia está fuera del coro de los dioses».

77. La «impasibilidad» es una de las características de la naturaleza divina según la filosofía platónica y estoica.

78. Gregorio quiere destacar la relación existente entre el Verbo y los seres dotados de verbo o entre el Logos y los seres dotados de razón. Para ello se sirve del paralelismo lexical «Λόγος - λογικοί».

79. Is 1, 11.

80. Rm 11, 33.

es que existen personas que con su virtud pueden *andar sobre las trazas del abismo* [81], como dice la Escritura. No obstante, por cuanto nosotros podemos entender, es muy posible que, midiendo con pequeñas medidas estas realidades de difícil demostración, Dios no se deje conocer para evitar que la facilidad de la adquisición haga también fácil la pérdida de lo adquirido; porque de ordinario lo adquirido con esfuerzo se guarda mejor; en cambio, lo adquirido con facilidad se rechaza más deprisa, como si pudiese ser recuperado de nuevo; y así, no tener el beneficio al alcance de la mano viene a ser un beneficio, al menos para los que tienen buen juicio. Otro motivo podría ser también... para no tener que sufrir la suerte de Lucifer, que cayó [82] después de haber recibido la luz completa, es decir, para que no *levantemos la cabeza* [83] delante del Señor todopoderoso y nos precipitemos inmediatamente después del enaltecimiento; esta caída sería la más lastimosa de todas. O tal vez, para que allí, en el cielo, haya alguna recompensa mayor al esfuerzo y vida límpida de los que se han purificado aquí, en la tierra, y tienden con perseverancia hacia su objeto de deseo.

Por eso, entre nosotros y Dios se extienden estas *tinieblas* [84], que constituyen lo corpóreo, como en otro tiempo la nube que separaba a los egipcios de los hebreos [85]. Tal vez sea éste el significado del texto: *Hizo de las tinieblas su escondrijo* [86]. Las tinieblas son ese espesor nuestro a través del cual sólo unos pocos perci-

81. Jb 38, 16.
82. Cf. Is 14, 12.
83. Jb 15, 25.
84. Cf. Ex 10, 22.
85. Cf. Ex 14, 20.
86. Sal 17, 12.

ben un poco [87]. ¡Luego que discutan y lleguen al punto más alto de la investigación aquellos a quienes interesa el tema! Pero nosotros, al menos, que somos *cautivos de la tierra* [88], como dijo el divino Jeremías, y estamos envueltos en esta espesa carne, sabemos que, como es imposible rebasar la propia sombra –y lo es incluso para el que va a toda prisa–, pues ésta avanza en la medida en que se la da alcance, o como la vista no puede entrar en contacto con las cosas visibles sin la mediación de la luz y del aire o los seres que nadan no pueden deslizarse fuera de las aguas, así también les es imposible a los que viven en los cuerpos trasladarse a las realidades inteligibles prescindiendo por completo de las cosas corpóreas. Siempre, en efecto, se insinuará algo de lo nuestro [89], aunque la mente, apartándose cuanto le es posible de las cosas que se ven y siendo lo que es por sí misma, se esfuerce por aplicarse a las cosas que le son afines e invisibles. Debes entenderlo como sigue.

13. ¿No son *viento* [90], *fuego* [91], *luz* [92], *caridad* [93], *sabiduría* [94], *justicia* [95], *inteligencia* [96], *logos* [97] y otros términos semejantes denominaciones que se aplican a la

87. Se entiende: «de las realidades divinas».
88. Lm 3, 34.
89. Es decir, algún elemento corpóreo.
90. Jn 4, 24.
91. Dt 4, 24.
92. Jn 9, 5.
93. Jn 4, 16.
94. Jb 12, 13.
95. Sal 102, 17.
96. Is 40, 13.
97. Jn 1, 1.

naturaleza primera? ¿Qué decir, pues? ¿Puedes acaso imaginar un viento sin impulso [98] ni difusión [99], o un fuego sin materia, sin impulso hacia lo alto y sin color y forma propios, o una luz no mezclada con el aire y separada, por así decir, de lo que la engendra y la ilumina? ¿Te es posible imaginar una inteligencia? ¿Pero qué inteligencia? ¿La que está en otro, y cuyos pensamientos son movimientos en estado de reposo o de exteriorización? ¿Y qué logos? ¿El que permanece dentro de nosotros o el que se difunde [100] –porque no me atrevo a decir: el que se disipa? Y si se piensa en una sabiduría, ¿qué sabiduría sino el hábito que se ejerce en la contemplación, ya sea de las realidades divinas o de las humanas incluso [101]? ¿La justicia y la caridad no son acaso disposiciones loables, opuestas la una a la injusticia y la otra al odio, que se intensifican y se entibian, que sobrevienen y desaparecen, y que, en general, nos afectan y nos transforman como los colores a los cuerpos? ¿O debemos más bien alejarnos de todas estas determinaciones para ver desde ellas, en la medida en que nos sea posible, al ser divino en sí mismo, recogiendo una imagen parcial a partir de nuestras conjeturas? ¿Qué artificio es éste? ¿Desde estas cosas sin ser estas cosas? ¿Cómo puede ser todas estas cosas [102]

98. Cf. Ez 1, 4-12.

99. Cf. Rm 5, 5.

100. Esto es, el logos interno al hombre, su pensamiento, o el logos que se manifiesta al exterior como palabra (el griego emplea el mismo término –λόγος– para designar tanto el pensamiento como la palabra).

101. Tal vez encuentre aquí eco una definición estoica de la sabiduría: «conocimiento de las cosas humanas y divinas» (SVF II,36 y 1017).

102. A saber: viento, fuego, luz, caridad, sabiduría...

y cada una de ellas de modo perfecto el que es uno por naturaleza, sin composición y sin comparación con ningún otro?

Así, nuestra mente se esfuerza por superar las cosas corpóreas y entrar en relación directa con las desnudas cosas incorpóreas, hasta poder observar con su propia debilidad lo que está por encima de su capacidad; porque toda naturaleza racional tiende a Dios, la causa primera, pero no logra alcanzarlo por las razones que he dicho. Entonces, extenuada por este deseo y agitada por convulsiones, si así podemos hablar, y no tolerando esta frustración [103], emprende «una segunda navegación» [104], a saber, mira a las cosas visibles y hace dios a una de ellas, incurriendo en un craso error; porque ¿cuál de las cosas visibles es más alta y más semejante a Dios que el que la ve? Sería más justo que éste fuese adorado y la otra le adorase. También puede suceder que Dios sea conocido por la belleza y la armonía de las cosas visibles y la vista sirva de guía hacia lo que está más allá de sí misma, de modo que la magnificencia de lo visible no ofenda a Dios [105].

El fácil deslizamiento hacia la idolatría

14. Por eso, unos han adorado al sol; otros, a la luna; otros, al gran número de las estrellas; otros, al

103. La frustración de querer y no poder.

104. Expresión proverbial que designa un cambio de proceder, como el de los marinos que recurren al remo cuando se hace imposible navegar a vela. También puede significar la elección de una «ruta secundaria» cuando las circunstancias adversas así lo aconsejan.

105. Literalmente: «de modo que Dios no sea ofendido por la magnificencia de lo visible».

cielo mismo juntamente con esos astros a los que se les otorga la dirección del universo según la cualidad o amplitud de su movimiento. Otros han adorado a los elementos –tierra, agua, aire, fuego– por causa de su utilidad, pues sin ellos la vida humana no podría subsistir en absoluto. Otros veneraron cada uno un objeto visible cualquiera, erigiendo como dioses los objetos más bellos que veían. Hay quienes adoraron, incluso, imágenes y estatuas, en primer lugar, de sus parientes (eran seguramente personas vivamente apasionadas y muy apegadas a lo corporal; por eso, honraron a sus difuntos con estos recuerdos); después, adoraron también las de extranjeros, separados de ellos por el tiempo y la distancia, y lo hicieron por ignorancia de la naturaleza primera o llevados por la inercia de unas honras tradicionales aceptadas como legítimas y necesarias, ya que, con la confirmación del tiempo, la costumbre adquirió rango de ley. Y algunos, pienso yo, venerando el poder de otros hombres, exaltando su fuerza y admirando su belleza, elevaron con el tiempo a categoría de Dios lo que ellos honraban, añadiendo luego alguna fábula para facilitar su superchería [106].

15. Los que de ellos estaban más sometidos a las pasiones consideraron dioses también a las pasiones y honraron como a dioses [107] a la ira, al asesinato, a la desvergüenza, a la embriaguez y a no sé qué otros vicios semejantes a estos, encontrando en este proceder

106. Compárese esta exposición sobre los orígenes de la idolatría con los cc. 13,14 y 15 del libro de la *Sabiduría*.

107. Es una forma de idolatría, muy presente en la religión greco-romana, en la que los dioses personifican los diferentes vicios humanos: Ares, la violencia; Hermes, la falsedad; Venus, la lujuria; y así sucesivamente.

una justificación no bella ni justa a sus propias faltas. A algunos de estos dioses les dejaron aquí abajo; a otros, les ocultaron bajo tierra (sólo esto era inteligente); pero a otros les elevaron al cielo. ¡Oh, ridícula partición! Enseguida asignaron a cada una de estas plasmaciones un nombre de dioses o de demonios [108], según la libertad e independencia de su error, erigieron estatuas cuya magnificencia servía de cebo y creyeron venerarles con sangres y grasas [109] –y algunos, incluso, con prácticas completamente vergonzosas como delirios y sacrificios humanos–. Era lógico, en efecto, que a tales dioses correspondiesen tales honras.

Pero ya ellos se habían ultrajado a sí mismos *con pájaros, cuadrúpedos y reptiles* [110], y de estos con los más abyectos y grotescos, atribuyéndoles espontáneamente la gloria de Dios; de ahí que no sea fácil juzgar a quién se deba despreciar más, si a los adoradores o a los adorados; tal vez haya que despreciar mucho más a los adoradores, porque, siendo de naturaleza racional y habiendo recibido la gracia de Dios, prefirieron lo peor a lo mejor. Tal es la astucia del Maligno, que se sirvió abusivamente del bien para hacer el mal, como en la mayor parte de sus malas acciones. Aprovechándose del ardor de aquellos, que vagaban errantes a la búsqueda de Dios, el Maligno obtuvo para sí el dominio y capturó su deseo; les tomó de la mano como a

108. Los demonios, según la cultura de la tarda edad imperial, eran divinidades inferiores (como Eros) o locales (como Isis, Mopso, Amfiarao) que se interesaban más de cerca por las vicisitudes humanas.

109. Homero insiste en el placer que sienten los dioses al respirar el olor de la grasa de las víctimas sacrificadas en el altar (cf. *Ilíada* I, 40-41).

110. Rm 1, 23.

un ciego que desea encontrar su camino y les lanzó acá y allá en el precipicio, dispersándoles en un único abismo de muerte y perdición.

Nuestro conocimiento racional de Dios

16. He aquí lo que les sucedió a ellos. A nosotros, en cambio, que teníamos deseos de Dios y no soportábamos la ausencia de guía y de piloto, nos acogió la razón; ésta, aplicándose a las cosas visibles y considerando lo que existe desde el principio, no se detuvo ahí –pues no era razonable conceder la hegemonía a nuestros iguales desde el punto de vista de los sentidos–, sino que, a través de estas cosas, nos condujo hacia el que está por encima de ellas y por cuyo medio ellas tienen el ser. Porque ¿quién es el que ha puesto en orden las cosas celestes y las terrestres, las que están en el aire y las que están bajo el agua, o más bien, lo que es anterior a ellas, el cielo, la tierra, el aire y la naturaleza del agua? ¿Quién mezcló y separó estos elementos? ¿Cuál es la comunidad que tienen entre sí, su cohesión y armonía [111]?

Aunque sea pagano, yo apruebo, en efecto, al que ha dicho: «¿Quién es el que ha puesto en movimiento estas cosas y las conduce con su impulso incesante e irresistible?» [112] ¿No es acaso el artífice de las mismas y el que ha puesto en todas ellas la razón por la cual el universo es llevado y dirigido? Pero ¿quién es este ar-

111. El término σύμνοια (armonía) ha sido elegido a propósito: la «conspiración» de los elementos del universo es una idea muy querida a los estoicos (cf. SVF 2, 172).

112. Platón, *Las Leyes* 896 a - 897 c.

tífice? ¿No es el que las ha hecho y las ha traído a la existencia? Porque es evidente que tal potencia no se le puede conceder al azar. Pero admitamos, no obstante, que la existencia de todas las cosas se deba al azar: ¿A quién correspondería ordenarlas? Concedamos esto, incluso, si te parece bien: ¿A quién correspondería conservarlas y guardarlas según las razones conforme a las cuales fueron creadas? ¿A algún otro ser o al azar? Evidentemente, a otro ser y no al azar. ¿Y éste, quién podría ser sino Dios? Así, la razón, que procede de Dios y es connatural a todos, que constituye la ley originaria en nosotros y es inherente a todas las cosas, desde las realidades visibles nos ha llevado hasta Dios. Y ahora, hablemos tomando un nuevo punto de partida [113].

17. A Dios –lo que en cualquier modo es por su naturaleza y esencia– ningún hombre lo ha descubierto ni lo descubrirá jamás. La cuestión de si algún día se descubrirá es algo que dejo a la investigación y discusión de los que lo deseen. En mi opinión, se podrá descubrir cuando esto que es semejante a Dios y divino, me refiero a nuestra inteligencia y a nuestra razón, se mezcle con el ser al que está emparentado y cuando la imagen se haya remontado a su arquetipo [114], hacia el cual ahora tiende. Esto me parece a mí que es el todo de la filosofía: que un día nosotros conoceremos

113. Cf. el c. 4 de este discurso, al principio. Sinko ha comparado los cc. 15 y 16 del discurso que nos ocupa con la *Catequesis* 6ª de Cirilo de Jerusalén, concluyendo que nuestro Gregorio se inspira en ella (cf. *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni* I, pp. 17-18.

114. Tal concepción antropológica está muy próxima a la de Gregorio de Nisa que ve en el hombre anterior a la caída la imagen del Logos divino.

tanto cuanto hemos sido conocidos [115]. Por el momento, sin embargo, todo lo que llega hasta nosotros es sólo una exigua emanación y como un pequeño rayo proveniente de una gran luz [116]. Así, si uno ha conocido a Dios o ha afirmado públicamente haberlo conocido, lo ha conocido de manera que parece más luminoso que otro que no ha recibido la misma iluminación; y lo que era superior a otro ha sido creído perfecto, no porque lo fuera realmente, sino por comparación con la capacidad de su semejante.

La visión profética de Dios

18. Por este motivo, Enós *esperó invocar al Señor* [117]. El resultado a que vino a parar fue sólo una esperanza y ésta no de conocimiento, sino de invocación. Y Henoch fue elevado al cielo [118], pero aún no se sabe con certeza si por haber comprendido la naturaleza de Dios o porque había de comprenderla. El mérito de Noé consistió en agradar a Dios [119]; a él le fue confiada la misión de salvar al mundo entero, o mejor, a las semillas del mundo, de las aguas con una pequeña barca de madera que escapó al diluvio [120]. Abrahán, el gran Patriarca, fue justificado por la fe [121] y ofreció un sacrificio, insólito hasta entonces [122], que era figura del gran

115. Cf. 1 Co 13, 12.
116. Cf. Sb 7, 26; Hb 1, 3.
117. Gn 4, 26 (LXX).
118. Cf. Gn 5, 24.
119. Cf. Gn 6, 8.
120. Cf. Gn 6, 13-7, 19.
121. Cf. Gn 15, 6; Rm 4, 3.
122. Cf. Gn 22, 2 ss.

sacrificio [123]; y, aunque no vio a Dios como Dios [124], le alimentó bajo forma de hombre [125] y fue alabado por haber venerado a Dios en la medida de su comprensión [126]. Jacob vio en sueños una escala elevada y a ángeles que subían [127], y misteriosamente [128] untó con aceite una piedra [129] –tal vez para significar la piedra ungida [130] por nosotros [131]–; dio a cierto lugar el nombre de *visión de Dios* [132] para honrar al que había sido visto, luchó contra Dios como contra un hombre [133] –cualquiera que sea el significado que se dé a esta lucha de Dios con el hombre; tal vez se trate de la confronta-

123. El sacrificio de Abrahán, presto a inmolar a su hijo Isaac, es considerado en toda la tradición exegética antigua como figura del sacrificio de Cristo en el Calvario. Una discusión sobre esta problemática puede verse en J. Danielou, *Sacramentum Futuri. Études sur les origenes de la typologie biblique*, Paris 1950, 97-111.

124. Cf. Gn 18, 1-2.

125. Cf. Gn 18, 6-8.

126. Abrahán recibió la visita de tres hombres, se postró ante ellos y les ofreció una comida; en realidad era Dios el que lo visitaba, dice la Biblia (cf. Gn 18, 6-8).

127. Cf. Gn 28, 12.

128. Es decir, realizando una acción de significado escondido o misterioso.

129. Cf, Gn 28, 18.

130. Cf. Mt 21, 42; Hch 4, 11.

131. Es decir, «por nuestra salvación». Según una antigua tipología, la piedra de la que manó el agua que abrevó al pueblo hebreo (Ex 17, 6-7) era Cristo (cf. 1 Co 10 ,4); esta tipología se asocia a la de la «piedra angular» de Ef 2, 20, también identificada con Cristo. La equivalencia entre el griego Χριστός y su significado de 'ungido' vino a completar la significación tipológica.

132. Gn 28, 17. Como observa Gallay, Gregorio sustituye la expresión del *Génesis* (*casa de Dios*) por otra fórmula más adecuada al argumento empleado.

133. Cf. Gn 32, 25-30.

ción de la virtud humana con Dios [134]–, y llevó en su cuerpo las señales de la pelea [135], mostrando así la inferioridad de la naturaleza engendrada; y, como premio a su piedad, obtiene un cambio de nombre: en vez de Jacob, pasa a llamarse Israel [136], ese nombre grande y venerable. Pero ni Jacob ni, después de él, ninguno de las doce tribus, de las que Jacob era padre, hasta el día de hoy, se preció de haber comprendido la naturaleza de Dios o de haberla visto en su totalidad.

19. A Elías, como te enseña la historia [137], no fue el viento impetuoso, ni el fuego, ni el terremoto, sino una ligera brisa, la que le dio un esbozo de la presencia de Dios, no de su naturaleza. ¿Y quién es este Elías? Aquel a quien un carro de fuego elevó al cielo [138], dando a conocer el grado sobrehumano de su justicia. ¿Y por qué no admiras en primer lugar a Manué [139], el juez, y luego a Pedro, el discípulo? El primero no pudo soportar la visión de Dios, que se le apareció, y por eso gritó: *Estamos perdidos, mujer, hemos visto a Dios* [140], como si (para él) los hombres no fuesen capaces de soportar una aparición divina; menos aún podrán soportar su misma naturaleza. El segundo, viendo a Cristo, no le dejaba acercarse a su barca y, por eso, lo quería

134. Esta interpretación de la lucha de Jacob con el ángel debía ser muy conocida entre los antiguos cristianos como puede verse en Prudencio, *Peristephanon* 2, 73 ss.

135. Cf. Gn 32, 26.

136. Cf. Gn 32, 29. El significado de «Israel», según el texto bíblico, es: *el que ha sido fuerte contra Dios.*

137. Cf. 1 R 19, 11.

138. Cf. 2 R 2, 11.

139. Padre de Sansón.

140. Jc 13, 22.

alejar [141]. Sin embargo, Pedro fue más ardiente que los demás discípulos en el reconocimiento de Cristo y, por esta razón, fue llamado *bienaventurado* [142] y le fueron confiadas las cosas más importantes [143].

¿Y qué podrías decir de Isaías, y de Ezequiel, que contempló las realidades más grandes, y de los demás profetas? De ellos, uno vio al Señor Sabbaoth sentado sobre un trono de gloria y rodeado por serafines de seis alas que lo alababan y ocultaban, y se vio a sí mismo purificado por un carbón encendido y equipado para su misión de profeta [144]. El otro describe el carro de Dios, constituido por querubines, el trono que está sobre ellos, el firmamento que está por encima del trono y ciertas voces, movimientos y acciones [145]. Que esto fuese una aparición diurna, que sólo los santos pueden ver, una verdadera visión nocturna, una impresión del intelecto que entra en contacto con las realidades futuras como si fuesen presentes, o cualquier otro género inefable de profecía, yo no estoy en condiciones de decirlo; pero lo sabe el Dios de los profetas y los que son objeto de tales operaciones divinas. Con todo, ni esos a los que me he referido, ni ninguno de los que son como ellos, *estuvieron en la subsistencia* y en la sustancia del *Señor* [146], según lo escrito; no conocieron ni explicaron la naturaleza de Dios.

20. En cuanto a Pablo, si le hubiese sido posible revelar las realidades que se encontraban en el tercer

141. Cf. Lc 5, 8.
142. Mt 16, 17.
143. Cf. Mt 16, 19.
144. Cf. Is 6, 1 ss.
145. Cf. Ez 1, 4 ss.
146. Cf. Jr 23, 18 (LXX).

cielo [147] y su progreso, ascensión y elevación hasta allí, tal vez conoceríamos algo más de Dios si aquí precisamente estuviese el misterio de su rapto [148]. Pero, puesto que se trata de realidades inefables [149], honrémoslas también nosotros con el silencio. Limitémonos a escuchar al mismo Pablo que dice: *en parte conocemos y en parte profetizamos* [150]. Estas y otras cosas confiesa el que no es un profano en el conocimiento de Dios, el que amenaza con dar una prueba del que habla en él, Cristo [151], el gran defensor y maestro de la verdad. Por eso sostiene que toda la ciencia de aquí abajo no es nada más que conocimiento en espejo y enigma [152], dado que se queda en pequeñas imágenes de la verdad. Y si a algunos les parece que yo no soy suficientemente curioso e insistente en la indagación de tales cuestiones, sepan que éstas tal vez no sean otras que las que el Verbo mismo evocaba al hablar de esas cosas que no pueden ser llevadas por ahora [153], pero que un día serán llevadas y nos serán reveladas claramente. Son esas cosas que Juan, el precursor del Verbo, la gran voz de la verdad, explicaba que *el mundo de aquí abajo no podía comprender* [154].

147. Cf. 2 Co 12, 2.
148. O «arrobamiento».
149. Cf. 2 Co 12, 4.
150. Cf. 1 Co 13, 9.
151. Cf. 2 Co 13, 3.
152. Cf. 1 Co 13, 12.
153. Cf. Jn 16, 12.
154. Jn 21, 25. Gregorio parece confundir aquí a Juan Evangelista, del cual cita un versículo, con Juan Bautista, el precursor del Verbo, la voz que grita en el desierto. Puede suceder, sin embargo, que considere «precursor» –por haber preparado el anuncio del Verbo en el *Prólogo* de su Evangelio– también a Juan Evangelista.

La «pequeñez» de la sabiduría humana ante la «grandeza» de la creación

21. Luego toda verdad y todo discurso es difícil de demostrar y de examinar. Nosotros, cuando perseguimos el conocimiento de la realidad sirviéndonos de la sabiduría humana y cuando nos acercamos a las realidades inteligibles con los sentidos, o sin poder prescindir de los sentidos, que nos llevan de un lado para otro y nos engañan, queremos, si así podemos expresarlo, llevar a cabo un gran trabajo con un pequeño instrumento [155]; nosotros no estamos en condiciones de hallar la pura realidad con la sola inteligencia, ni podemos acercarnos más a la verdad o imprimir en nuestra mente lo que percibimos.

El discurso sobre Dios, cuanto más perfecto es, tanto más difícil de alcanzar, mayor número de objeciones comporta y soluciones más laboriosas. Todo obstáculo, en efecto, por pequeño que sea, frena e impide el curso del razonamiento e interrumpe su proceder hacia adelante, como los que tiran bruscamente de las bridas a los caballos lanzados a toda carrera y los hacen pivotar por lo inesperado de la sacudida. Así Salomón, el más sabio de todos sus antecesores y coetáneos [156], que recibió como don de Dios *la largueza de corazón* [157] y

155. Este pasaje en el que se condenan los sentidos como obstáculos para la contemplación de la verdad se inspira en Platón (cf. *Fedón* 66 a y 83 a). La expresión θηρεύοντες (yendo de caza o persiguiendo) para designar la búsqueda del conocimiento se encuentra repetidas veces en Platón (*Fedón* 66 a; *Fedro* 262 c; etc.). Puede verse R. Gottwald, *De Gregorio Nazianzeno Platonico*, Breslau 1906, 37.

156. Cf. 1 R 3, 12.

157. Ibid.

la abundancia de la contemplación en cantidad mayor que la arena del mar [158], cuanto más penetra en las profundidades [159], más es apresado por el vértigo, considerando un objetivo descubrir cuán lejos ha quedado de la sabiduría [160]. Y Pablo se esfuerza por alcanzar, no digo la naturaleza de Dios –pues sabía que esto es absolutamente imposible–, sino sus *juicios* [161]. Pero como no logra encontrar una vía de salida, ni una parada, en su ascensión, ni la incesante curiosidad de su pensamiento culmina en un término manifiesto, porque siempre aparece algo que se le escapa, entonces, ¡oh maravilla! [162] –para tener yo también la misma impresión [163]–, rodea de estupor su discurso, lo denomina *riqueza y profundidad de Dios* y reconoce la incomprensibilidad de los juicios divinos [164]. Se expresa casi con las mismas palabras que David, que define los juicios de Dios como *un gran abismo* [165], cuyo fondo es imposible alcanzar, ya sea con una medida o con una sensación, y que probablemente diga que esta ciencia *es demasiado maravillosa* para él y para su naturaleza y *demasiado fuerte para su capacidad* [166] y poder de comprensión.

22. Porque, si dejo a un lado –dice– las demás cosas para mirarme a mí mismo y a la entera naturaleza hu-

158. Cf. 1 R 4, 29 (LXX); 5, 9 (hebr.).
159. Cf. 1 Co 2, 10; Rm 11, 33.
160. Cf. Qo 7, 23.
161. Rm 11, 33.
162. Cf. Rm 11, 33.
163. La exclamación de Gregorio es paralela a la de San Pablo en Rm 11, 33.
164. Cf. Rm 11, 33.
165. Sal 35, 7.
166. Sal 138, 6 (LXX).

mana y su constitución [167], tengo que preguntarme: ¿Qué es esta mezcla que somos nosotros? ¿Qué es el movimiento que nos anima? ¿Cómo ha podido mezclarse lo inmortal con lo mortal? ¿Por qué me deslizo hacia abajo y soy llevado hacia arriba? ¿Cómo puede circular el alma a través del cuerpo? ¿Cómo puede dar la vida y tomar parte en las pasiones? ¿Cómo puede la mente estar sometida a unos límites y ser a la vez ilimitada, permanecer dentro de nosotros y recorrer todas las cosas con la rapidez de su impulso y de su difusión? ¿Cómo puede ser percibida y comunicada mediante la palabra, proceder a través del aire y entrar en medio de las cosas? ¿Cómo puede estar en contacto con los sentidos y recogerse en sí misma lejos de los sentidos? Y todavía antes que esto: ¿Cuál fue nuestra primera plasmación y constitución en el taller de la naturaleza? [168] ¿Cuál será nuestra última conformación y perfeccionamiento? [169] ¿En qué consiste el deseo del alimento y cómo se realiza su distribución por el cuerpo? ¿Quién nos ha conducido espontáneamente a las primeras fuentes y recursos de la vida [170]? ¿Cómo se nutre el cuerpo de alimentos y el alma de pensamiento? ¿Qué es esta propensión de la naturaleza y esta relación recíproca entre los padres y los hijos que hace que estén unidos por un sentimiento de afecto? ¿Por qué las especies son estables y distintas en sus caracteres, con

167. Cf. Sal 138, 13-16. Al parecer, esta sección viene a ser un comentario al Sal 138; también ésta (y más en concreto los cc. 22-30) se inspira como la anterior (cf. *supra*, n. 113) en Cirilo de Jerusalén (*Catequesis* IX).

168. Cf. Sal 138, 13. El «taller de la naturaleza» es el seno materno.

169. La que tendrá nuestro cuerpo tras la resurrección final.

170. Esta «fuente de vida» es la leche materna.

tantas propiedades que no se pueden contar? ¿Cómo es posible que el mismo ser viviente sea mortal e inmortal a la vez: lo uno, porque perece; lo otro, porque se reproduce? [171] En efecto, un individuo desaparece y otro aparece en su lugar, como en el curso de un río que no se detiene y que perdura.

Muchos otros razonamientos podrías hacer todavía sobre los miembros y partes del cuerpo y sobre la armoniosa disposición de los unos para con los otros: están agrupados o separados en función de la utilidad y de la belleza al mismo tiempo; unos son más nobles y otros menos nobles; unos están juntos y otros separados; unos contienen y otros son contenidos, según la ley y la razón de la naturaleza. Muchas consideraciones podrías hacer sobre las voces y los oídos: ¿Cómo pasan las primeras a través de los órganos de la fonación y las reciben los segundos, conjuntándose mutuamente en virtud del golpe y de la impresión del aire que hace de intermediario? [172] Muchas otras podrías hacer sobre la vista, que de modo inexpresable entra en contacto con las cosas visibles y con sólo quererlo se mueve al unísono con la voluntad y sufre el mismo proceso que el entendimiento, porque éste se une a los objetos inteligibles con la misma rapidez que aquélla a los objetos visibles. Muchas otras consideraciones se podrían hacer sobre los demás sentidos, que son como receptáculos de las cosas externas y que no están controlados por la razón [173].

171. Cf. Platón, *El Banquete* 206 e, 207 d.

172. Aquí Gregorio se sirve de una definición estoica. Según el estoicismo, la voz era puesta en el aire por nuestra lengua (cf. SVF I, 74; II, 139-139).

173. θεωρούμεναι tiene aquí sentido de «inspeccionar» o «pasar revista».

Muchas, en fin, sobre el descanso que proporciona el sueño y la reproducción de los sueños, sobre la memoria y la reminiscencia, sobre el razonamiento, la cólera y el deseo y, por decirlo en síntesis, sobre todo aquello que concierne a la organización de este «microcosmos» que es el hombre.

23. ¿Quieres que te enumere también las diferencias que hay entre nosotros y los demás seres vivientes y las que se dan entre ellos mismos [174]: sus naturalezas, nacimientos y crianzas de los hijos, los lugares en los que habitan, sus costumbres y, por así decir, su modo de vida? Resulta que unos son gregarios [175] y otros solitarios; unos, herbívoros, y otros, carnívoros; unos, feroces, y otros, domésticos; unos, amigos y comensales del hombre, y otros, salvajes e independientes; unos, si cabe hablar así, más cercanos a la razón y más aptos para la instrucción, y otros, totalmente irracionales y absolutamente ineptos para ser instruidos; unos, provistos de muchos órganos sensoriales, y otros, de pocos; unos, inmóviles, y otros, versátiles; unos, muy rápidos, y otros, muy lentos; unos, sobresalientes por su grandeza y belleza o por una de estas dos cosas, y otros, muy pequeños o muy deformes o, incluso, ambas cosas a la vez; unos, fuertes, y otros, débiles; unos, prontos a defenderse, y otros, sospechosos e insidiosos; unos, prudentes, y otros, imprudentes; unos, laboriosos y económicos [176], y otros, totalmente ociosos e

174. La admiración por el instinto de los animales, manifestación de la acción divina, es un tema tradicional como puede apreciarse en Jb 38, 1-40.

175. Porque viven en manada.

176. Es decir, que llevan una vida organizada.

imprevisores. Y todavía antes que esto: unos reptan y los otros andan derechos; unos aman el lugar en que viven y los otros son anfibios; unos aman la belleza y los otros carecen de todo ornamento; unos están apareados y los otros no; unos son moderados y los otros desenfrenados; unos, muy prolíficos, y los otros, poco fecundos; unos, longevos, y los otros, de vida breve. ¡Nuestra palabra se fatigaría de tener que tratar el asunto con todo detalle!

24. Considera también la naturaleza de los animales acuáticos que se deslizan a través de las aguas, que vuelan, por así decir, a través del elemento líquido y que atraen el aire que les es propio, mientras que en nuestra atmósfera están en peligro, como nosotros lo estamos en las aguas. Podrás examinar sus caracteres y sus pasiones, sus acoplamientos y sus nacimientos, su tamaño y su belleza, su permanecer siempre en el mismo lugar y su andar errante [177], sus agrupamientos y sus dispersiones, sus peculiaridades casi iguales –a veces incluso comunes– a las de los animales terrestres y sus propiedades opuestas, tanto en el aspecto como en los nombres.

Examina también las bandadas de pájaros y su variedad de formas y de colores, tanto en los mudos como en los que cantan. ¿Cuál es la razón de su canto y de qué proviene? ¿Quién ha dado a la cigarra el puente de arpa que lleva en el pecho [178], así como sus

177. O también, «su condición sedentaria y migratoria».

178. Detalle bastante observado (cf. J. H. Fabre, *Souvenirs entomologiques*, Paris 1923, c. 16). Se sabe que el rechinamiento de las cigarras ha agradado siempre a los griegos, como atestigua Homero (cf. *Ilíada* 3, 151-152).

cantinelas y gorjeos sobre las ramas de los árboles, cuando se pone a cantar al mediodía, bajo los rayos del sol, llenando los bosques con su verso y acompañando con sus voces a los viandantes? ¿Quién ayuda al cisne a urdir su canto cuando despliega sus alas al viento y hace de su silbido una melodía? [179] Omito hablar de las voces forzadas y de todo lo que el arte produce artificialmente en contraste con la verdad. ¿De dónde viene el pavo, ese ave altanera y originaria de Media, tan vanidosa como engreída, que, cuando ve aproximarse a alguien o quiere pavonearse –como suele decirse– delante de las hembras –porque es consciente de su propia belleza– levanta el cuello y hace girar en círculo su plumaje brillante como el oro y estrellado, ofreciendo su belleza en espectáculo a sus admiradores con marcha arrogante? [180] Por otra parte, la Escritura divina admira también la habilidad de las mujeres en los tejidos, cuando dice: *¿Quién ha dado a las mujeres el arte del tejido y la ciencia del bordado?* [181] Esta es la obra de un ser racional y excelente en sabiduría, que camina hasta las realidades celestes.

25. Admira también la inteligencia natural de los animales carentes de razón y dame las explicaciones

179. En su *Ep.* 114, el Nacianceno cuenta la leyenda de los cisnes y las golondrinas.

180. La descripción del pavo es un tema habitual en la retórica a partir de Dión Crisóstomo.

181. Jb 38, 36 (LXX). El texto hebreo (masorético) es muy diferente al griego (=LXX). La Biblia de Jerusalén traduce: *¿Quién puso en el ibis la sabiduría? ¿quién dio al gallo inteligencia?*. Al ibis y al gallo se les atribuía cierta facultad de previsión: el ibis anunciaba las crecidas del Nilo; el gallo anuncia el día.

consiguientes. ¿Cómo los pájaros tienen por nidos las rocas, los árboles y los tejados, nidos preparados para su seguridad y belleza juntamente, y adecuados para alimentar a sus crías? ¿De dónde les viene a las abejas y a las arañas su actividad y su ingenio, para que aquéllas compongan los panales de miel y los mantengan en alvéolos exagonales y contrapuestos y trabajen por dar estabilidad a sus moradas mediante la alternancia de los ángulos que se entrecruzan con las líneas rectas; y esto en colmenas tan oscuras y construcciones tan invisibles? Las arañas, en cambio, después de haber tendido en múltiples direcciones hilos tan tenues casi como el aire, tejen telas con numerosos pliegues a partir de principios invisibles: ¡preciosa habitación y, al mismo tiempo, trampa para cazar a los más débiles a fin de procurarse el alimento!

¿Qué Euclides [182] ha podido imitar estas cosas disertando sobre líneas sin consistencia [183] y fatigándose con demostraciones? ¿A qué Palamede [184] debemos atribuir los movimientos y las formaciones tácticas de las gruas que, tal como se cuenta, le enseñaron estas cosas al moverse en orden y con diversos tipos de vuelo? ¿Qué Fidias, Zeuxis y Polignoto, y qué Parrasios y Aglaofón [185], que sabían pintar y esculpir maravillosa-

182. Euclides es un célebre geómetra griego.

183. Sin consistencia física, es decir, imaginarias.

184. Según el relato mítico, Palamede, rey de Eubea durante la guerra de griegos y troyanos, se habría inspirado en el vuelo de las gruas para inventar el arte de la guerra, las tácticas y las maniobras de los ejércitos. También se le considera inventor de los juegos del ajedrez y de los dados.

185. Fidias es el célebre escultor del siglo de Pericles; Zeuxis, Polignoto, Parrasios y Aglaofón son pintores de los siglos V-IV a. de C.

mente cosas hermosas, han imitado estas artes? ¿Qué danza armoniosa de Cnossos, obra de Dédalo, ejecutada por una muchacha [186] hasta alcanzar el techo de la belleza... ? ¿O qué laberinto de Creta, impracticable e inextricable –por decirlo con palabras poéticas–, y en el que muchas veces torna uno sobre sus pasos gracias a las habilidades del arte...? Y no hablo de las despensas y de los despenseros de las hormigas, ni de su reserva de víveres en cantidad suficiente para el tiempo necesario, ni de todas las demás cosas que conocemos sobre sus marchas, sus guías y el orden que observan en sus trabajos.

26. Si la explicación de todo esto te es accesible y has comprendido la inteligencia que ahí se revela, examina también la diversidad de las plantas y el ingenio que se manifiesta en las hojas, que procuran máximo placer a la vista y son, a la vez, de gran utilidad para los frutos [187]. Examina, además, la variedad y la abundancia de los frutos y sobre todo la extrema belleza de los más necesarios. Añade a esto las virtudes de las raíces, los jugos, las flores y los perfumes –no sólo muy agradables, sino también muy útiles para la salud–, la gracia y las cualidades de los colores y, todavía, la riqueza y el brillo de las piedras preciosas; porque la na-

186. Dédalo, famoso por la construcción del laberinto, habría sido capaz, en honor de Ariana, hija de Minos, rey de Creta, de hacer danzar algunas estatuas, dándoles apariencia de seres vivos. Los arqueólogos creen haber encontrado en la ciudad de Cnossos las trazas de este «lugar de danza» al que alude Homero en la *Ilíada* (18, 592).

187. Elías de Creta destaca la utilidad de las hojas para los frutos: los protegen contra los ardores del sol y favorecen su maduración.

turaleza, como en un festín ofrecido a todos [188], ha puesto todos sus majares delante de ti: lo que es necesario y lo que es para nuestro placer, a fin de que, a falta de otra cosa, reconozcas a Dios por sus beneficios y tu indigencia te haga más prudente.

Desde allí recorre la anchura y la longitud de la tierra, que es la madre común de todos, y las sinuosidades del mar, religadas entre sí y con la tierra, y la belleza de los bosques y los ríos, y las fuentes abundantes e incesantes, fuentes no sólo de aguas frías y potables que corren por la superficie de la tierra, sino también fuentes de aguas que fluyen bajo la tierra y se abisman en ciertas cavidades para ser luego rechazadas y expulsadas hacia afuera por un soplo violento y se inflaman por la intensidad de la lucha y de la resistencia, y allí donde les es posible brotan poco a poco, ofreciéndonos desde ese instante, en muchos lugares de la tierra, como remedio gratuito y espontáneo, la utilidad de las aguas calientes junto con la posibilidad contraria [189]. ¿Dime cómo se produce y de dónde viene todo esto? ¿Qué es este grandioso tejido carente de elaboración? Tales cosas, vistas en sus mutuas relaciones, no son menos admirables que contempladas una por una.

188. La palabra παυδαισία designa un festín abundante y copioso de manjares variados. El término, usado particularmente por los cómicos, hizo fortuna entre los escritores postclásicos. Gregorio emplea el vocablo en cuestión con un sentido irónico, para designar las miserables comidas que ha tomado en el monasterio de Basilio (cf. *Ep.* 5, 2).

189. Los Maurinos ponen de relieve que la mayoría de las veces las fuentes de agua fría brotan al lado de las fuentes cálidas. Cuando hacía el elogio de tales fuentes, Gregorio ignoraba que, en un futuro no muy lejano, él mismo tendría que acudir a una de estas fuentes de aguas termales: la de Xanxaris, en el 382 (cf. *Ep.* 125, 4).

¿En qué modo se extiende, fija e inmóvil, la tierra? ¿Sobre qué se asienta y cuál es la sustancia que la sostiene? ¿Y esta sustancia, a su vez, en qué se apoya? –porque ni siquiera nuestra razón tiene en qué apoyarse si no es en la voluntad divina–. ¿Y cómo una parte de la tierra se ha elevado hasta las cumbres de las montañas y otra, en cambio, se ha abajado hasta las llanuras, y esto en modos diversos y con formas variadas, experimentando una transformación progresiva? ¿Y cómo una es más fértil para nuestro provecho y la otra más placentera debido a su diversidad? ¿Y por qué una parte está distribuida por habitaciones [190] y la otra es inhabitable? Esta parte que las cimas de las montañas separan del resto de la tierra, que es diferente y está separada, y que tiende hacia otro límite, es el signo más claro de la grandeza de Dios.

27. ¿Y el mar? Aunque yo no tuviese su inmensidad para admirarla, admiraría su placidez y el modo en que, estando inmóvil, se extiende dentro de sus propios confines [191]; y, a falta de placidez, admiraría su inmensidad; pero, puesto que tiene ambas cosas, alabaré la potencia que hay en ellas. ¿Cuál es la fuerza que lo ha reunido y lo ha encadenado? ¿Por qué se agita y se apacigua como si respetase la tierra con la que limita? ¿Cómo puede recibir todos los ríos y permanecer igual [192] a causa de la sobreabundancia de su masa de agua o como se quiera decir? ¿Por qué motivo la arena representa un límite para el mar [193], siendo éste un elemento tan gran-

190. Es decir, «lugares que pueden ser habitados».
191. Cf. Jb 38, 8-11.
192. Cf. Qo 1, 7.
193. Cf. Jr 5, 22.

de? ¿Tienen a este propósito algo que decir los estudiosos de la naturaleza [194], los sabios en las cosas vanas, que pretenden realmente medir el mar con un ciato [195], es decir, realidades tan grandes como ésta sirviéndose de sus propias ideas? ¿O es preciso que yo mismo, tomando la Escritura, explique esto brevemente y de una manera más convincente y verdadera que la de los largos discursos? He aquí la explicación: *Él trazó un mandamiento sobre la faz de las aguas* [196]: éste es el lazo que mantiene atado al elemento líquido.

¿Y cómo te explicas que el mar, con la ayuda de un trozo de madera y del viento, transporte al marinero que habita en tierra [197]? ¿No admiras este fenómeno cuando lo ves? ¿No se altera tu espíritu? Tierra y mar se intercambian recíprocamente sus servicios y, siendo tan distintos por naturaleza, van al unísono para bien del hombre.

¿Y cuáles son los primeros manantiales de los manantiales? ¡Búscalos, oh hombre, si eres capaz de rastrear alguna de sus pistas y encontrarlos! ¿Y quién es el que ha separado los ríos de las llanuras y las montañas, dándoles un curso incontenible? ¿Y cómo se produce esta maravilla de contrarios: que ni el mar se desborda, ni los ríos se detienen [198]? ¿Cuál es ese alimento que contienen las aguas [199] y en qué consiste su di-

194. Los físicos.

195. El ciato es un pequeño cubilete. «Medir el mar con un ciato» es evidentemente una expresión proverbial.

196. Cf. Jb 26, 10 (LXX).

197. La expresión χερσαῖον ναυτίλον es muy del gusto de la segunda sofística y quiere expresar la condición terrena del navegante.

198. O también: «que ni el mar sobrepasa sus límites, ni los ríos dejan de verter sus aguas en el mar». Cf. Qo 1, 7.

199. Se trata de las aguas que fertilizan las plantas.

versidad, dado que algunas plantas son regadas desde lo alto y otras son abrevadas por sus raíces? También yo quiero abandonarme a las delicias de este discurso, explicando *las delicias de Dios* [200].

28. ¡Vamos! Ahora, dejando la tierra y lo que atañe a la tierra, elévate en el aire con las alas del pensamiento [201] para que este discurso avance por su camino; y desde allí te elevaré hacia las realidades celestes, el cielo mismo y lo que está por encima del cielo. Mi discurso tiene miedo de avanzar hacia lo que sigue, pero lo hará tanto cuanto le sea posible. ¿Quién ha esparcido el aire, esa riqueza considerable y abundante que no se mide por dignidades o fortunas, que no está confinada ni dividida por edades, sino que, como en la distribución del maná [202], se toma en manera suficiente y es honrada con una repartición equitativa? El aire es el vehículo de la raza alada, la sede de los vientos, el regulador de las estaciones, el animador de los seres vivos o, más bien, el que mantiene el alma unida al cuerpo; en él están los cuerpos y por su medio se produce la

200. Cf. Ez 31, 9. Este pasaje, lo mismo que los siguientes (28-30) nos traen a la memoria las *Homilías al Hexamerón* de Basilio el Grande. Gregorio se deleita en explicar las «delicias de Dios» y Basilio quiere «injertar profundamente la admiración por la obra creada en su auditorio», a fin de que éste adquiera «un vivo recuerdo del Creador» (*Hom. Hex.* 5, 2: SC 26, pp. 284-285). Su objeto no es otro que el de provocar la oración del creyente. A este propósito puede leerse I. Hausherr, *Comment priaient les Pères?*, en RAM 32 (1956) 33-58 y 284-296.

201. Cf. Platón, *Fedro* 248 c.; P. Courcelle, *Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne du 'rol de l'âme'*, en Annuaire du College de France 63 (1963) 376-388, y 64 (1964) 392-404.

202. Cf. Ex 16, 16-18.

palabra; en él está la luz y lo que es iluminado, así como la visión de las cosas que nos llega a través de él. Examíname también lo que sigue, porque yo no admito que se deba atribuir al aire el dominio total de lo que se cree bajo su dependencia. ¿Cuáles son las reservas de los vientos? [203] ¿Cuáles los tesoros donde se halla la nieve? [204] *¿Quién ha producido las gotas del rocío?* [205], como dice la Escritura; *¿de qué seno sale el hielo?* [206]; *¿quién es el que encadena el agua en las nubes?* [207] y, o bien, la detiene allí –¡oh maravilla!–, dominando con su palabra la naturaleza que fluye [208], o bien la derrama sobre la faz de toda la tierra [209] y la reparte en el tiempo oportuno y por igual, sin permitir que la entera sustancia líquida quede libre y sin frenos –porque le basta haber purificado el mundo en tiempos de Noé y el que es supremamente veraz no olvida su alianza [210]–, pero sin retenerla tampoco del todo para que no tenga que venir de nuevo un Elías a poner fin a la sequía [211]. *Si tú cierras el cielo* [212], dice (la Escritura), ¿quién lo abrirá?, y *si abres las cataratas* [213], ¿quién las podrá contener? ¿Quién podrá soportar el exceso –en ambos sentidos– del que manda la lluvia [214],

203. Cf. Sal 134, 7.
204. Cf. Jb 38, 22.
205. Jb 38, 28.
206. Jb 38, 29.
207. Jb 26, 28.
208. Cf. Si 48, 3.
209. Cf. Jb 5, 10.
210. Cf. Gn 9, 12.
211. Cf. 1 R 18, 44.
212. 2 Cro 7, 13.
213. Ml 3, 10.
214. Cf. Mt 5, 45.

si no regula todo el conjunto con sus propias medidas y balanzas? [215] ¿Qué razonamientos filosóficos podrás hacer a propósito de los relámpagos y los truenos, tú, que truenas desde la tierra y no te dejas iluminar siquiera por las pequeñas centellas de la verdad? ¿Qué exhalaciones provenientes de la tierra considerarías tú como causas productoras de las nubes: una condensación de aire, una comprensión o un choque de nubes menos densas, de modo que la comprensión produzca –para ti– el relámpago y el choque el trueno? ¿Y cuál es ese viento aprisionado, que no encuentra una salida, para que con la comprensión dé origen al relámpago y con el choque provoque el trueno?

Si tú, con el pensamiento, recorres el aire y todo lo que concierne al aire, podrás tocar ya conmigo el cielo y las cosas celestes. Pero, si has comprendido realmente tu debilidad al contacto con las cosas que te son más cercanas y has conocido que la razón consiste en reconocer lo que está por encima de ella [216], para que no seas completamente terreno y estés atado a la tierra, ignorando incluso tu ignorancia, debes dejarte guiar por la fe más que por la razón.

29. ¿Quién ha dado al cielo su movimiento circular? ¿Quién ha puesto las estrellas en su orden? O más bien, y antes que esto, ¿qué es el cielo y qué son las estrellas? ¿Sabrías decírmelo tú, encumbrado en las alturas, pero que ignoras lo que está a tus pies y no eres siquiera capaz de medirte a ti mismo, que te ocupas de indagar sin discreción lo que está por encima de tu na-

215. Cf. Jb 28, 25.

216. Gregorio juega con la paradoja: Lo razonable está precisamente en reconocer que hay lo que supera a la razón.

turaleza y quedas boquiabierto ante lo inconmensurable? Concedamos que tú hayas llegado a conocer los movimientos circulares y las órbitas de las estrellas, su aproximarse y su alejarse, su nacimiento y su ocaso, ciertas partes del zodiaco, sus sutilezas y todo lo que te permite encumbrarte en relación con esta admirable ciencia que es la tuya. Esto, sin embargo, no es todavía comprender la realidad de las cosas, sino únicamente la observación de cierto movimiento que, tras haber sido confirmada por un ejercicio prolongado y después de haber agrupado en una unidad los detalles observados por muchos, ha elaborado una hipótesis y la ha llamado «ciencia». Así han llegado a ser conocidas para la mayor parte de la gente las fases de la luna; el principio de su conocimiento fue la observación visual.

Pero tú, si eres un gran experto en estos fenómenos y pretendes justamente ser admirado por tu ciencia, prueba a decirme cuál es la causa de este orden y de este movimiento. ¿Por qué motivo el sol da señales de fuego a toda la tierra y ante los ojos de todos como un corifeo de un coro, ocultando las demás estrellas con su luminosidad más de lo que lo hacen algunas de ellas con las otras? La prueba de ello es que, si las estrellas brillan haciéndole la competencia al sol, éste brilla con un resplandor superior y no deja siquiera percibir que aquéllas se elevan al mismo tiempo que él. El sol es bello *como un esposo* y rápido y grande *como un gigante* [217] –yo no puedo hacer otra cosa que exaltarlo sirviéndome de mis Escrituras–. Es tal su potencia que, desde un extremo al otro del universo, envuelve con su calor a los distintos seres y nada escapa a esta sensación, sino que a todo ojo colma de luz y

217. Sal 18, 6.

a toda sustancia corpórea de calor; calienta, pero no quema, gracias a la moderación de su temperatura y al orden de su movimiento, como si estuviese presente a todos los seres y los abrazase a todos por igual.

30. ¿Y cuán grande te parece a ti esto, si lo has observado? «El sol es entre las cosas sensibles lo que Dios entre las inteligibles» [218], dijo uno que no es de los nuestros. En efecto, el sol ilumina nuestros ojos como Dios ilumina nuestra mente; el sol es el objeto más bello entre las cosas visibles como Dios lo es entre los seres inteligibles. Pero ¿qué es lo que ha puesto al sol en movimiento desde el comienzo? ¿Qué es lo que mueve sin cesar y hace volver al que es inmóvil y no es movido por su propia constitución, al que es realmente infatigable, promotor de vida y acrecentador de los seres vivos, al que recibe con justicia los elogios de los poetas y no cesa jamás ni en su impulso, ni en sus beneficios? ¿Cómo es el creador del día sobre la tierra y de la noche bajo la tierra –o no sé qué deba decir cuando miro al sol–? ¿En qué consiste el aumento y la disminución de los días y las noches y la igualdad de esta desigualdad, por decirlo de una manera paradójica? ¿Cómo es el autor y distribuidor de las estaciones, que llegan y se van ordenadamente y que, como en un coro, se unen y se separan siguiendo una ley de amistad o una exigencia de orden, que se mezclan poco a poco y, gracias a su proximidad, se substraen a nuestros ojos, lo mismo que los días y las noches, para evitarnos la desazón de lo insólito? ¡Pero, bástenos por ahora el sol! ¿Conoces tú la naturaleza de la luna, sus fases, la medida de su luz y sus órbitas, y cómo el sol tiene el

218. Platón, *República* VI, 508 c.

dominio del día mientras que la luna preside la noche, y cómo ésta libera a las bestias salvajes mientras que aquel levanta al hombre para su trabajo [219], y ya se eleva o se abaja para nuestra mayor utilidad? ¿Has comprendido el vínculo de la Pléyade o la barrera de Orión [220] como Aquel que cuenta el número de las estrellas y las llama a todas por su nombre [221]? ¿Puedes comprender la diferencia de la gloria de cada una de ellas [222] y el orden de su movimiento, para que yo confíe en ti cuando tú, apoyado en ellas, trazas el destino de nuestras cosas y armas a la criatura contra su creador? [223]

31. ¿Qué dices tú? ¿Detendremos aquí nuestro discurso limitándonos a la materia y a las realidades visibles? ¿O bien, puesto que este discurso sabe [224] que la tienda de Moisés es el antitipo [225] de todo el universo, es decir, del conjunto *de las cosas visibles e invisibles* [226], es preciso que nosotros, franqueando el primer velo [227] y sobrepasando la sensación, penetremos en las cosas santas [228], esto es, en la naturaleza [229] intelectual y supra-

219. Cf. Sal 103, 23.
220. Cf. Jb 38, 31.
221. Cf. Sal 46, 4.
222. Cf. 1 Co 15, 41.
223. Gregorio polemiza con la astrología.
224. Nuestro autor personifica intencionalmente «su discurso». Hay aquí un recurso sofístico, pero también un eco de la importancia que en la Biblia se concede a la palabra.
225. Cf. Hb 9,24. Término (ἀντίτυπον) que designa un primer esbozo de la realidad futura. El esbozo es siempre inferior a la realidad.
226. Col 1, 16.
227. Cf. Ex 26, 31.
228. Cf. Hb 9, 24.
229. φύσις tiene aquí sentido colectivo. Alude al conjunto de los seres que poseen tal naturaleza.

leste? Pero ni siquiera a ésta, aun siendo incorpórea, podemos verla nosotros sin el cuerpo. Ella es llamada *fuego* y *viento*, o tal vez lo sea. Se dice, en efecto, que Dios *hace de los vientos sus mensajeros y de las llamas de fuego sus servidores* [230]; a no ser que el término «hacer» signifique «conservarlos (en el ser) con la palabra», gracias a la cual fueron hechos. Y tienen el nombre de «viento» y de «fuego»: el primero, en cuanto que son sustancia intelectual; el segundo, en cuanto sustancia purificadora; porque yo sé que los mismos títulos convienen a la sustancia primera [231]. ¡En suma, que esta naturaleza sea para nosotros incorpórea o algo muy próximo!

Ves cómo sufrimos de vértigo [232] al hablar de estas cosas y no sabemos hasta dónde debemos llegar. Sabemos solamente que hay ángeles [233], arcángeles [234], tronos, potestades, principados, dominaciones [235], esplendores, ascensiones [236], es decir, potencias [237] intelectuales e intelectos [238], naturalezas puras y sin mezcla, inmóviles o difícilmente inclinadas a empeorar [239] y que siem-

230. Sal 103, 4.

231. La expresión «πρώτη οὐσία» es equivalente a la de «πρώτη φύσις», que se encuentra al comienzo del parágrafo 13 de este mismo discurso.

232. Cf. *supra*, c. 21.

233. Cf. Rm 8, 38.

234. Cf. Dn 10, 13 (LXX); Jc 9; 1 Ts 4, 16.

235. Cf. Col 1, 16.

236. Lampe no ofrece más referencias que este pasaje para los «esplendores y ascensiones» en cuanto miembros de la jerarquía celeste.

237. Cf. Ef 1, 21.

238. Cf. Ap. 4, 5.

239. Las sustancias intelectuales no son inmóviles en la contemplación del bien; lo demuestra el ejemplo de Lucifer que, por efecto de su libre albedrío, se rebeló contra Dios. La misma problemática comparece también más adelante (cf. *Disc.* 38, 13).

pre están danzando en coro alrededor de la Causa primera [240]. ¿O cómo se podría cantar a estos seres angélicos que sacan de esta Causa su esplendor más puro o que tienen un resplandor diferente en proporción a su naturaleza y a su rango? Están tan conformados y modelados por la Belleza que llegan a ser otras luces y pueden iluminar a otros con los rayos y transmisiones de la luz primera [241]. Servidores de la voluntad divina [242], poderosos en virtud de su fuerza natural y adquirida [243], recorren el universo, estando presentes en todas partes con prontitud, gracias al celo de su servicio y a su agilidad natural. Unos han recibido como lote una parte de la tierra; a otros se les ha confiado otra parte del universo como sabe el que ha ordenado y dispuesto todo esto. Ellos conducen todas las cosas a la unidad, esto es, a la única convergencia de Aquel que ha creado el universo; cantan la magnificencia divina; contemplan la gloria eterna, y ello por toda la

240. Aquí se encuentra ya un orden angélico muy definido. El Pseudo-Dionisio completará y canonizará más tarde este orden en su *De coelesti hierarchia*, distribuyéndolo en tres tríadas: 1ª) Serafines, Querubines, Tronos; 2ª) Dominaciones, Virtudes, Potencias; 3ª) Principados, Arcángeles, Angeles. De estas nueve denominaciones, seis se encuentran absolutamente idénticas en el texto de Gregorio. Cabe pensar que las «potencias intelectuales» que se mencionan corresponden a las «virtudes» del Pseudo-Dionisio. El término νοάς (intelectos) parece una simple aposición de νοερὰς δυνάμεις (potencias intelectuales) y la expresión «naturalezas puras y sin mezcla» parece referida al conjunto de las especies angélicas. Puede verse J. Rousse, *Les anges et leur ministère selon S. Grégoire de Nazienze*, en Mélanges de Science Religieuse XXII (1961) 134-152.

241. Cf. *Disc.* 6, 12: PG 35, 737 B.

242. Cf. Hb 1, 14.

243. Cf. *Disc.* 6, 13.

eternidad, no para que Dios sea glorificado –pues no hay nada que pueda añadirse a la plenitud, al que precisamente concede los bienes a los demás–, sino para que no dejen de beneficiarse las naturalezas que ocupan la primacía después de Dios.

Si todo esto ha sido cantado con dignidad, es gracia de la Trinidad y de la divinidad única en los Tres; si, por el contrario, ha sido inferior a mi deseo, también en este caso mi discurso sale victorioso, porque el objetivo a conseguir era hacer caer en la cuenta de que hasta la naturaleza de las sustancias segundas es superior a nuestra inteligencia; con mayor razón lo será la naturaleza de la que es primera y única sustancia; porque soy tardo en decirlo: ¡la que está por encima de todas las cosas!

DISCURSO 29 (3)

PRIMER DISCURSO SOBRE EL HIJO

1. He aquí lo que se podría decir para reprimir su propensión y ligereza para la discusión, así como el peligro que representa la rapidez en todos los órdenes de la vida y sobre todo en las discusiones sobre Dios [1]. Mas, como criticar no es gran cosa –es muy fácil y está al alcance de todo el que quiere–, pero proponer a cambio la opinión personal es propio de un hombre piadoso y sensato, sigamos adelante, confiando en el Espíritu Santo que ellos desprecian, pero que nosotros adoramos [2], y saquemos a la luz nuestras convicciones –sean cuales sean– sobre el ser divino, como si se tratase de un vástago bien nacido y vigoroso.

Ni siquiera otras veces hemos callado, porque sólo en este punto nos mostramos ardientes y generosos; lo que ahora queremos, ante todo, es expresar la verdad con mayor libertad [3], para no ser condenados a

1. La fórmula Ἃ μὲν οὖν... ταῦτά ἐστιν se encuentra en la *Ep.* 4, 10. La primera frase de este discurso remite a lo que se trató en el *Disc.* 27.

2. Gregorio hace una afirmación en polémica con los arrianos, los cuales no sólo consideraban al Hijo una creatura, sino que negaban también la divinidad del Espíritu Santo.

3. La expresión «παρρησίάζεσθαι τὴν αλήθειαν» se encuentra en la *Ep.* 145, 6.

no agradar a Dios, como está escrito [4], por ser pusilánimes.

Ahora bien, todo discurso se compone de dos partes: una es la que construye su propio pensamiento; la otra, en cambio, es la que abate el pensamiento contrario. Por eso, también nosotros, tras haber expuesto en primer lugar la propia doctrina, intentaremos de inmediato refutar la de nuestros adversarios. Ambas partes serán breves, en la medida de lo posible, para que lo que se diga sea fácilmente comprensible, como ese discurso introductorio que ellos han ideado para seducir a los más simples o a los más necios [5], y para que nuestros pensamientos no se dispersen en un largo discurso, como sucede con el agua que no es constreñida en un canal, sino que se derrama y se dispersa por la llanura.

La monarquía divina

2. Tres son las más antiguas doctrinas sobre Dios: anarquía, poliarquía y monarquía [6]. Las dos primeras

4. Cf. Hb 10, 38.

5. Se sabe que el fundador del arrianismo, el presbítero Arrio, había utilizado como método de adoctrinamiento una forma de exposición simple y fácil de retener (tales son los fragmentos conservados de su *Thalia*); había recurrido incluso a la canción popular. A juzgar por el pasaje de Gregorio, los eunomianos habían continuado la misma tradición de sus antecesores, los arrianos.

6. La palabra μοναρχία es un término técnico en la historia de la doctrina trinitaria que puso nombre a una desviación teológica, el *monarquianismo*. Los llamados monarquianos reducían la Trinidad a mera manifestación: Padre, Hijo y Espíritu Santo no son sino los tres modos de manifestarse el único Dios. Pero hablar de

han divertido a los hijos de los griegos [7]; pues ¡que les divertan! Porque la anarquía es el desorden; la poliarquía es la discordia; y por eso anarquía, y por eso desorden. Ambas conducen al mismo fin: al desorden, y éste a la destrucción; pues el desorden es el precursor de la destrucción. Lo que nosotros honramos es la monarquía [8], pero no una monarquía circunscrita a una sola persona [9] –pues es posible que este ser único [10], encontrándose en discordia consigo mismo, se convierta en múltiple–, sino una monarquía constituida por la misma dignidad de naturaleza, sinfonía de pensamientos, identidad de movimiento y retorno a la unidad de los seres que proceden de ella –lo cual es imposible cuando se trata de una naturaleza procreada; de modo que, aunque hay diferencia en cuanto al número [11], no la hay, al menos, por lo que se refiere a la sustancia [12]. Por eso, la Mónada, estando *desde el principio* [13] en

monarquía en Dios es referirse a un «único poder», a un dominio soberano sobre toda la creación. Luego *monarquía* es sinónimo de monoteísmo, como *poliarquía* lo es de politeísmo. En la misma línea, *anarquía* no puede significar aquí otra cosa que carencia de dueño, señor o jefe, o de principio supremo.

7. Expresión formada a la manera de locuciones hebraicas como los «hijos de los hombres» por los «hombres». Pero aquí se advierte además la intención de jugar con las palabras παῖδες y παίζειν.

8. Es decir, «el poder de un único soberano».

9. El término empleado por Gregorio es πρόσωπον.

10. Τὸ ἕν: probable referencia, cargada de fina ironía, al Uno de Platón.

11. Tres son los que integran esta Monarquía que, debido a ello, es trinitaria. Hay, pues, una diferencia (pluralidad) numérica.

12. La «sustancia» o esencia del ser divino es única y la misma.

13. 1 Jn 1,1; cf. Jn 1,1. La expresión «desde el principio» (ἀπ' ἀρχῆς) viene a significar «desde toda la eternidad» (ab aeterno). Cf. *infra*, c. 3.

movimiento hacia la Díada, se detuvo en la Tríada [14]. Y ésta es, para nosotros, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo: el primero es el que engendra y produce, pero yo afirmo que sin pasión [15], sin tiempo [16] y sin cuerpo [17]; de los otros dos, uno es lo engendrado y el otro, lo producido [18], o no sé cómo se prodría llamar esto si prescindimos totalmente de las cosas visibles. Porque nosotros, ciertamente, no osaremos hablar nunca de un desbordamiento de bondad, como uno de esos filósofos griegos que tuvo la osadía de decir esto comparándolo con un cráter que se desborda [19]. Así lo expresa claramente en el pasaje en que trata de la causa primera y de la causa segunda [20]. Guardémonos de admitir una generación necesaria y una especie de desbordamiento natural e incoercible que no conviene en absoluto a nuestras ideas sobre la divinidad. Por eso, permaneciendo en nuestros límites, ad-

14. La expresión de Gregorio nos recuerda la célebre fórmula de Dionisio de Roma citada por Atanasio: «Nosotros ensanchamos la unidad divina en una tríada indivisible y, a la inversa, devolvemos la tríada a la unidad sin disminuirla» (*Sent. Dion.*: PG 25, 505 A).

15. Es decir, «sin sufrir alteración alguna».

16. Esto es, «fuera del tiempo».

17. Puesto que Dios es incorpóreo.

18. Gregorio emplea aquí el término πρόβλημα para designar al Espíritu Santo, pero muy pronto lo sustituirá por otras voces asociadas a ἐκπορεύω, como ἐκπόρευσις, que indican la procesión del Espíritu con una terminología más cercana a la Escritura (cf. Jn 15, 26).

19. Se trata de Plotino: cf. *Enneadas* V, 1, 6. Nuestro autor rechaza las teorías emanatistas del neoplatonismo.

20. Para Plotino, la causa primera es el Uno y la causa segunda es el Ser. De esta duplicidad originaria brota la multiplicidad de los seres.

mitimos al ser ingénito, al engendrado y *al que procede del Padre*, como dicen en algún lugar [21] el mismo Dios y su Verbo.

El «cuándo» de la generación y de la procesión

3. ¿Desde cuándo se dan estas cosas? ¿Están por encima del «cuándo»? Si puedo decir algo con un poco de audacia, tales cosas existen desde que existe el Padre. Pero ¿desde cuándo existe el Padre? No ha habido un tiempo en que no existiese; lo mismo se puede decir del Hijo y del Espíritu Santo [22]. Pregúntame una vez más y yo te responderé de nuevo: ¿Cuándo fue engendrado el Hijo? Cuando no fue engendrado el Padre. ¿Y cuándo se ha producido la procesión del Espíritu Santo? Cuando no ha procedido el Hijo, sino que ha sido engendrado fuera del tiempo y de manera inefable, aunque no podamos escapar a la imagen del tiempo cuando queremos representarnos «lo que es supratemporal»; porque los conceptos de «cuándo», «antes de esto», «después de esto» y «desde el principio», por mucho que los forcemos, no pueden ser intemporales [23] –a no ser que queramos entender la eternidad como intervalo que se extiende junto con los seres eternos, ese intervalo que no es medido ni dividido por el movi-

21. Cf. Jn 15, 26.

22. Se sabe que los arrianos habían empleado esta fórmula: «Hubo un tiempo en el que el Hijo no existía». Aquí Gregorio recurre a esta misma fórmula para lanzarla contra sus adversarios: Como no hubo un tiempo en el que no existiera el Padre, tampoco lo hubo en el que no existieran el Hijo y el Espíritu Santo.

23. Es decir, «no pueden ser arrojados fuera del tiempo».

miento, ni por el curso del sol, cosas que constituyen el tiempo–.

Pero ¿cómo es posible que el Hijo y el Espíritu Santo no sean «sin principio» con el Padre, siendo eternos con él? porque aquellos provienen de él, aunque no después de él. En efecto, lo que no tiene principio, también es eterno; pero lo eterno no carece necesariamente de principio [24], si puede ser reportado a un principio que es precisamente el Padre. Luego por lo que respecta a la causa, el Hijo y el Espíritu Santo no son sin principio; pero es evidente que la causa no puede ser anterior a aquellos de quienes es causa –ni siquiera el sol precede a la luz–. Pero, por lo que concierne al tiempo [25], los dos son en cierto modo sin principio –aunque tú atemorices a los más simples [26]–, pues los seres de quienes procede el tiempo [27] no pueden estar sometidos al tiempo.

24. Gregorio distingue con claridad entre «ser eterno» (Dios) y «carecer de principio» (sólo el Padre). Para Eunomio, en cambio, ambos conceptos se identifican, de tal manera que no cabe hablar sin contradicción de una «generación (por tanto, con principio) eterna». Según el arriano, decir que el Hijo ha sido *engendrado* es afirmar que ha sido *creado* «antes que todas las cosas, por decisión de Dios Padre» (*Apol.* 12, 14: SC 305). Luego «antes de su propia constitución», el Hijo, genitura y creatura a la vez, no existía (*ibid.* 12, 13). La «coexistencia» entre el ingénito («sin principio») y el engendrado («con principio») no es posible, porque aquel perdería su condición de «único» ingénito (cf. *Apol.* 10, 15-19).

25. Esto es, «desde un punto de vista cronológico».

26. Según Eunomio, el Padre, siendo «principio» del Hijo, tenía que ser por fuerza anterior (en el tiempo) a él. Esto es lo que rebate Gregorio. El verbo μορμολυττω deriva de Μορμώ, coco femenino con el que se asustaba a los niños (cf. Teócrito, *Idylle* XI, v. 40).

27. Cf. Hb 1, 2.

La incorporeidad de la generación

4. ¿Cómo es posible, entonces, que la generación del Hijo no vaya acompañada de pasión? Porque es incorpórea. Pues si la generación corporal va acompañada de pasión, la incorpórea es impasible. Y yo, a mi vez, te pregunto: ¿Cómo puede ser Dios, si es creatura? [28] Porque lo creado no puede ser Dios –para no hablar de que si estas cosas se entienden corporalmente, también en el caso de la generación del Hijo habrá pasiones tales como el tiempo, el deseo, la formación, el cuidado, la esperanza, la pena, el peligro, el fracaso, la reparación: todas

28. Arrio nunca llegó a decir que el Hijo fuese una creatura. Se limitaba a afirmar que era Dios «por adopción» o «en sentido impropio». Quienes sí llegaron a afirmar la creaturalidad del Hijo fueron los arrianos más radicales, los *anomeos* o eunomianos. Para Eunomio, el Hijo es «creatura» del Padre, aunque una creatura de un rango especial, porque es a su vez «creador» de las demás creaturas por disposición del Padre; de ahí que merezca también el nombre de «genitura» del Ingénito: «Dado que la sustancia de Dios no admite generación –puesto que es ingénito–, ni división o partición –puesto que es incorruptible–, y dado que no existe ninguna otra que sirva de substrato a la generación del Hijo, nosotros decimos que el Hijo *ha sido engendrado cuando no era*, sin hacer por ello de la sustancia del Hijo algo común con los seres sacados de la nada, puesto que lo que no es no es sustancia...; nosotros le atribuimos (al Hijo) la gran superioridad que debe tener el creador sobre sus propias creaturas, porque todo se hizo por medio de él (cf. Jn 1, 3)..., de modo que es el *Dios Unigénito* de todos los seres que se hicieron después de él y por él» (*Apol.* 15, 5-18). Y más adelante: «... si oímos decir que el Hijo es *creatura*, no nos afligimos como si la comunidad del nombre obligase a pensar también en una sustancia enteramente común, porque única es la *genitura* y la *creatura* del ingénito y del increado; pero el cielo y los ángeles y cualquier otra creatura existente son creaturas de esta creatura, creaturas hechas por él por mandato del Padre» (*Ibid.* 17, 8-13).

estas cosas y otras muchas que afectan a la creatura, como es manifiesto a todos–. Y me resulta extraño que no hayas tenido la osadía de imaginar ciertos acoplamientos, tiempos de gestación y peligros de aborto, como si el Padre no pudiese engendrar en absoluto si no lo hiciese en este modo; también me extraña que, al enumerar los diversos modos de generación de pájaros y de animales terrestres o acuáticos, no hayas incluido entre ellos la generación divina e inefable, o que incluso no elimines al Hijo en virtud de tu nueva hipótesis [29]. Y me extraña porque no eres capaz de ver siquiera que aquel cuya generación según la carne es diferente –pues ¿dónde has conocido entre los tuyos una Virgen Madre de Dios [30]?–, tiene también una generación espiritual incomparable [31]; o mejor, que aquel cuyo ser es distinto del nuestro, posee también diferente modo de engendrar.

La eternidad de la generación

5. ¿Quién es, por tanto, este Padre que no ha comenzado a ser Padre? Es el que ni siquiera ha

29. El razonamiento de Eunomio sonaba así: «Siendo ingénito..., Dios no podía jamás sufrir generación, hasta el punto hacer partícipe de la propia naturaleza al engendrado, y escapará a toda comparación y a toda comunidad con el engendrado... Porque si Dios se dividiese y se partiese, no sería ingénito, llegando a ser por división lo que no era antes; y no sería incorruptible, porque la partición arruinaría la dignidad de la incorruptibilidad» (*Apol.* 9, 1-13).

30. El término θεοτόκος comparece también en otros escritos de Gregorio, por ejemplo en *Ep.* 101, 16.

31. Ya Basilio, y antes que él Orígenes, habían hablado de esta generación espiritual y carente de pasión: *De principiis* I 2, 6-8; IV 4, 1; *Contra Eunomium* II 22, 5-24, 45; II 14, 19-17, 30.

empezado a existir: el que ha empezado a existir, ha comenzado también a ser Padre. No ha sido Padre en un segundo momento, porque no ha tenido un comienzo; y es Padre en sentido propio, porque no es también Hijo, del mismo modo que el Hijo es tal en sentido propio, porque no es también Padre. Pero de nosotros estas cosas no pueden decirse en sentido propio, porque nosotros somos a la vez padre e hijo: no somos, en efecto, más lo uno que lo otro. Y nosotros venimos de dos seres, no de uno solo, de modo que estamos divididos; además, vamos siendo hombres poco a poco; quizá ni siquiera llegamos a ser hombres, sino seres tales como no habríamos querido ser [32]; nosotros abandonamos a nuestros padres y somos abandonados por ellos, y al final sólo quedan relaciones recíprocas carentes de realidad.

Con todo, las expresiones «engendró» y «ha sido engendrado» –me replicas– ¿qué otra cosa hacen sino introducir un comienzo (temporal) para la generación? [33] Pero ¿si tampoco esto es verdad, qué diremos para escapar fácilmente a tus objeciones indiscretas y sujetas al tiempo, sino que él ha sido engendrado *desde el principio*? ¿Acaso vas a presentar una acusación contra nosotros como si estuviésemos falsificando alguna línea de la Escritura y de la ver-

32. Elías de Creta ve aquí una alusión a los abortos y a los monstruos.

33. También Eunomio insistía en este punto: «(...) puesto que, según la verdad, lo que hace (el Padre) debe preexistir a lo que es hecho (el Hijo), y lo que es hecho debe ser segundo respecto de lo que hace, y no puede suceder que una cosa sea anterior o posterior a sí misma, ni que otra cosa sea antes que Dios» (*Apol.* 7, 4-7).

dad? ¿No es bien manifiesto a todos que muchos de los acontecimientos, expresados por la Sagrada Escritura con mención de tiempo, son presentados –según su forma acostumbrada– en tiempos diferentes, no sólo por cuanto se refiere al pasado o al presente, sino también al futuro? Así en: *¿Por qué han temblado las naciones?* [34]; sin embargo, no habían temblado todavía; y: *Pasarán a pie en el río* [35], es decir, *han pasado ya*. Pero sería demasiado largo enumerar todas las expresiones de este género que han interesado a los estudiosos [36].

La voluntariedad de la generación

6. He aquí, por tanto, lo que se puede decir en relación con este punto. Pero ¿cuál es esa otra objeción de nuestros adversarios tan fuertemente provocadora y desvergonzada? ¿El Padre –se preguntan– ha engendrado al Hijo queriéndolo o sin quererlo? Y, en seguida, creen estrecharnos en uno u otro sentido con cadenas que, sin embargo, no son resistentes, sino sumamente frágiles. Porque, dicen ellos, si lo ha engendrado sin quererlo, ha sido forzado; pero ¿quién ha sometido su voluntad? ¿y cómo puede ser Dios alguien que ha sido forzado? Y si lo ha en-

34. Sal 2, 1.

35. Sal 65, 6.

36. Como observa Gallay, en la conjugación de los verbos hebreos no existen formas específicas para indicar el pasado o el futuro; se significa solamente el cumplimiento o no complimiento de una acción. De aquí deriva la dificultad de la traducción llevada a cabo por los *Setenta*, que no siempre han realizado su tarea de modo satisfactorio.

gendrado queriéndolo, el Hijo vendría a ser hijo de la voluntad. ¿Cómo puede, entonces, proceder del Padre? ¡Y he aquí su nueva invención: la voluntad, madre del Hijo en lugar del Padre! Hay, pues, una cosa muy divertida en ellos cuando hablan de este modo, y es que huyen de la pasión para acabar en la voluntad, porque la voluntad no es una pasión. Pero veamos seguidamente la solidez de sus afirmaciones; lo mejor es afrontarles de cerca antes de cualquier otra discusión. ¿Tú mismo, que dices con extrema facilidad lo que te viene en gana, has nacido de un padre que quería engendrarte o que no quería? Si no quería es que ha sido forzado –¡he aquí la violencia!–; pero ¿quién lo ha forzado? No puedes decir, evidentemente, que ha sido la naturaleza (humana), pues la naturaleza también tiene en su poder la continencia. Y si te ha engendrado queriéndolo, he aquí que por culpa de unas cuantas sílabas has perdido a tu padre, pues has pasado a ser hijo de la voluntad y no de tu padre.

Pero ahora me voy a ceñir a Dios y a las criaturas, sometiendo la pregunta a tu sabiduría: ¿Dios ha creado todas las cosas queriéndolo [37] o sin quererlo? Si lo ha hecho forzado, tenemos aquí un acto de tiranía y al que lo ejerce; y si ha creado con voluntad libre, también las criaturas se ven privadas de su Dios y, antes que todas, tú, que inventas tales razonamientos y construyes semejantes sofismas, porque al poner en medio la voluntad se separa a las criaturas de su Creador. Pero yo pienso que el sujeto que quiere es distinto de su voluntad, lo mismo que el que engendra lo es de su generación y el que habla, de su palabra –si es que no

37. Es decir, «con voluntad espontánea».

estamos ebrios; porque una cosa es el sujeto que se mueve y otra, por así decir, el movimiento–. Luego lo que es querido no pertenece a la voluntad –de hecho, no viene absolutamente de ella–, ni lo que es engendrado pertenece a la generación, ni lo que se oye pertenece al hablar, sino al sujeto que quiere, al que engendra y al que habla. Sin embargo, lo que concierne a Dios está por encima de todas estas consideraciones, dado que en él la generación es quizá la voluntad de engendrar y entre una y otra no hay ningún intermediario –si admitimos totalmente esto–, ni la generación es superior a la voluntad.

7. ¿Quieres que también yo bromee algo a propósito del Padre? Semejante audacia la he tomado de ti. ¿El Padre es Dios porque quiere serlo o lo es contra su voluntad? ¡Intenta escapar a tu habilidad de ambidiestro! Si es Dios porque quiere serlo, ¿cuándo ha empezado a quererlo? Ciertamente, no antes de existir, porque antes de esto no había nada. ¿O tal vez en él una cosa es lo que quiere y otra lo que es querido? Entonces, Dios es divisible. ¿Y por qué no es también él, conforme a tus postulados, un producto de la voluntad? Y si es Dios sin quererlo, ¿qué le ha forzado a ser Dios? ¿Y cómo puede ser Dios si ha sido forzado, y no a otra cosa, sino a esto precisamente, a ser Dios? ¿Y cómo, entonces, ha sido engendrado el Hijo? ¿O cómo ha sido creado, si es verdad que ha sido creado, como tú dices? También esto supone la misma dificultad. Podrías decir tal vez que lo ha sido por la voluntad y la palabra (del Padre); pero con ello no lo dices todavía todo: ¿Cómo, en efecto, han podido tener fuerza operativa la voluntad y la palabra? Aún te quedaría esto por explicar; pues para el hombre las cosas no son así.

Una generación inefable

8. Luego ¿cómo ha sido engendrado el Hijo? Su generación no sería tan venerable si pudiese ser comprendida por ti, que no conoces siquiera la tuya, o que no entiendes más que una pequeña parte de ella y en una medida que da vergüenza decirlo, y tú crees conocerla enteramente? Tendrías que afrontar muchos trabajos antes de explicar cómo has sido concebido, conformado y dado a luz; cómo se ha producido la unión del alma con el cuerpo, del entendimiento con el alma y de la palabra con el entendimiento; cómo se produce el movimiento, el crecimiento, la asimilación del alimento, la sensación, la memoria, el recuerdo y las demás actividades por las que has sido constituido; cuáles de ellas pertenecen al conjunto de alma y cuerpo, cuáles actúan por separado y cuáles se influyen mutuamente; pues las cosas que alcanzan su perfección más tarde, tienen sus principios en la generación. ¿Puedes decirme cuáles son estos principios? Pues ni siquiera entonces has de filosofar sobre la generación de Dios, ya que es peligroso; porque, aunque conozcas tu propia generación, no podrás conocer en absoluto la de Dios; pero si ni siquiera conoces la tuya, ¿cómo vas a conocer la de Dios? ¡En efecto, cuanto más difícil de demostrar es Dios que el hombre, tanto más incomprensible que la tuya es la generación de lo alto! Y si, porque tú no entiendes la generación del Hijo, dices que no ha sido engendrado, es tiempo para ti de suprimir cantidad de seres que no comprendes y, antes que ningún otro, a Dios mismo; pues, aun siendo, como eres, demasiado audaz y magnánimo en las investigaciones inútiles, careces de capacidad para decir lo que Dios es. Aparta de ti las emanaciones, las divisiones, los cor-

tes [38] y cualquier modo de razonar sobre la naturaleza divina como si fuese un cuerpo; tal vez entonces podrás pensar algo digno de la generación de Dios. ¿Cómo ha sido engendrado? Una vez más gritaré con indignación lo mismo: ¡que la generación de Dios sea honrada en silencio! [39] Gran cosa es para ti saber que ha sido engendrado. Respecto al modo, no consentimos siquiera que los ángeles lo entiendan; mucho menos que lo entiendas tú. Pero ¿quieres que te explique el modo? Pues tal como lo conocen el Padre, que ha engendrado, y el Hijo, que ha sido engendrado [40]. Lo que está por encima de esto se halla oculto por una nube [41] y escapa a tu ambliopía [42].

9. Por consiguiente, ¿el Padre ha engendrado al Hijo que existía o al que no existía? ¡Qué estupideces! Estas cosas valen para ti y para mí que, en parte, existíamos *en los lomos de Abrahán* [43], como Leví, y, en parte, hemos nacido. Así, en cierto modo, nosotros venimos de seres existentes y no existentes, contrariamente a la

38. Vuelven a comparecer los términos técnicos de las herejías contemporáneas al Nacianceno: el modalismo hablaba de emanación; el arrianismo, en cambio, introducía los conceptos de división y corte para referirse a la separación existente entre el Padre y el Hijo. No habían logrado desprenderse del hábito de imaginar la naturaleza divina como algo espacio-temporal, es decir, como un cuerpo.

39. Gregorio desarrolla la misma idea, aunque en términos diferentes, en su *Disc.* 20, 11: PG 35, 1077 C.

40. Cf. Mt 11, 27; Lc 10, 22.

41. Cf. Ex 14, 20; Mt 17, 5. Recuerdo de la nube que, en el AT, atestiguaba la presencia de Dios. También puede aludir a la nube de la Transfiguración.

42. O «vista débil».

43. Hb 7, 10.

materia primitiva que, como es evidente, proviene del no ser, aun cuando algunos la representen como increada [44]. Pero en Dios el ser engendrado concurre con el ser y con el ser *desde el principio* [45]. ¿Dónde colocarás, por tanto, tu insidiosa pregunta? Porque ¿qué puede ser anterior al «principio desde el cual» para que emplacemos allí el tiempo en que el Hijo existía o no existía? En ambos casos, el concepto «desde el principio» se disolverá. Y si te preguntásemos de nuevo si el Padre viene de seres que ya existían o que no existían, correríamos el riesgo de tener dos Padres: uno, preexistente, y el otro, existente; de lo contrario, el Padre sufriría la misma suerte que el Hijo, es decir, procedería de la nada por culpa de tus futiles cuestiones y de tus construcciones de arena que no aguantan el más mínimo soplo de viento. Yo, sin embargo, no admito ni lo uno ni lo otro, y afirmo que la cuestión planteada es absurda y que la respuesta no presenta dificultad. Pero si tú, de acuerdo con tus principios dialécticos, crees que, en cualquier caso, una de las dos alternativas es necesariamente verdadera [46], debes admitirme también una pequeña cuestión: ¿El tiempo está en el tiempo o no está en el tiempo? Si está en el tiempo, ¿qué es ese tiempo? ¿y por qué es distinto del otro? ¿y cómo lo contiene? Y si no está en el tiempo, ¿qué sobreabundante sabiduría es ésta que introduce un tiempo in-

44. Alusión tácita a la filosofía griega representada por Platón y Aristóteles.

45. 1 Jn 1, 1.

46. La alternativa planteada por Eunomio era ésta: O el ingénito (Padre) es anterior al engendrado (Hijo), y entonces no pueden ser coeternos ni consubstanciales, o el ingénito coexiste con el engendrado, y entonces aquel deja de ser «el solo y único ingénito» (cf. *Apol.* 10, 15-19).

temporal [47]? Si examinamos la proposición: «Ahora yo estoy mintiendo» [48], debes concederme una de las dos eventualidades, a saber, o que es verdadera o que es falsa, porque no podemos admitir las dos a la vez; en efecto, o yo miento y entonces ella dirá la verdad, o yo digo la verdad y entonces ella mentirá; esto es absolutamente necesario. ¿Qué hay de extraño, pues? Como en este caso los contrarios concuerdan, así, en el otro, los dos son falsos; de este modo, tu sofisma se revelará una estupidez.

Resuélveme todavía un enigma: ¿Cuando fuiste engendrado, estabas presente a ti mismo? ¿Lo estás ahora? ¿O ni una cosa ni otra? Si estabas presente a ti mismo y lo sigues estando aún, ¿como quién y ante quién lo estabas? ¿Y cómo es que tú, que eres una sola persona, has llegado a ser dos? Si ninguna de las dos alternativas es verdad, ¿cómo te has separado de ti mismo y cuál es la causa de esta separación? Podrías replicarme que es de ignorantes ocuparse de una sola persona para ver si está presente a sí misma o no, pues estas cosas pueden decirse de otros, no de uno mismo. Sin embargo, has de saberlo bien, mayor ignorancia supone todavía pretender precisar si lo engendrado *desde el principio* existía o no existía antes de su generación; pues esta discusión concierne a los seres que están sometidos a la división del tiempo [49].

47. Es decir, un tiempo que está fuera del tiempo, puesto que no está en el tiempo.

48. Sofisma típico de la filosofía griega, conocido ya en tiempos de Crisipo y Carnéades. Cicerón lo atribuye a Crisipo (cf. *Académicos* II, 30).

49. El fallo de Eunomio está en no admitir la posibilidad de una generación intemporal (sin división de tiempo).

La ingenitud no es la esencia de Dios, sino la cualidad del Padre

10. Pero, dice él, lo ingénito y lo engendrado no son lo mismo; si esto es así, tampoco el Hijo es lo mismo que el Padre [50]. ¿Qué necesidad hay de decir que este razonamiento excluye abiertamente de la divinidad al Hijo o al Padre? Pues, si la ingenitud es la esencia de Dios [51], la generación [52] no puede ser esta esencia, y a la inversa: si ésta es la esencia divina, no podrá serlo aquélla. ¿Qué argumento podrá refutar esta afirmación? Elige, pues, nuevo teólogo, cuál de las dos impiedades prefieres, ya que pones todo tu empeño en ser impío. Además, ¿en qué sentido dices que el ser ingénito y el ser engendrado no son lo mismo? Porque si lo dices refiriéndote al ser increado y al ser creado, estoy de acuerdo, ya que el ser sin principio y el ser creado no pueden ser lo mismo por naturaleza. Pero si dices que el que ha engendrado y el que ha sido engendrado no son lo mismo, te equivocas; pues es absolutamente necesario que lo sean. Porque lo que constituye la natu-

50. Típica objeción de la herejía de Eunomio: «Si el Hijo es ingénito, no es Hijo; y si es Hijo, no es ingénito» (*Apol.* 11, 16).

51. Este es el quicio sobre el que gira la entera reflexión eunomiana: Si «lo que hace debe preexistir a lo que es hecho» y «no cabe que una cosa sea anterior o posterior a sí misma, ni que otra cosa sea antes que Dios», es que «el ser ingénito le es inherente; o más bien, que él mismo es *sustancia ingénita*» (*Apol.* 7, 12-14). A la misma conclusión llega desde otras premisas: «Luego si el ingénito no es tal ni según el concepto, ni según la privación..., ni parcialmente –porque Dios es indivisible–, ni como otra cosa que estuviera en él –porque es simple y sin composición–, ni como otra cosa que estuviera junto a él –porque él es el solo y único ingénito–, es que es *sustancia ingénita*» (*ibid.* 8, 18-22).

52. Es decir, «el ser engendrado».

raleza del que engendra y del que es engendrado es que el engendrado, desde el punto de vista de la naturaleza, es lo mismo que el que engendra. O digámoslo una vez más de otro modo: ¿Qué quieres decir con los términos «ingénito» y «engendrado»? Si entiendes por ellos la carencia misma de generación y la generación, entonces, es cierto, no son lo mismo; pero si los entiendes de los seres a quienes se aplican, ¿por qué motivo no pueden ser lo mismo? Así, la falta de sabiduría y la sabiduría no son lo mismo recíprocamente, pero pueden predicarse del mismo ser, esto es, del hombre; tampoco dividen las sustancias, sino que se dividen en relación con la misma sustancia. ¿O es que la inmortalidad, la impecabilidad y la inmutabilidad son sustancia [53] de Dios? Si fuese así, en Dios habría muchas sustancias y no una sola, o la divinidad vendría a ser un compuesto de estas cosas, ya que, si éstas fuesen sustancias, no podrían existir sin formar un compuesto.

11. Nuestros adversarios no hacen estas afirmaciones porque tales cualidades [54] son también comunes a otros seres [55], mientras que lo propio y exclusivo de Dios es precisamente esto, la sustancia. Es evidente que los que presentan también como ingénitos la materia y la forma [56], no podrán admitir que la ingenitud sea una cualidad exclusiva de Dios; porque las tinieblas de los maniqueos [57] nosotros las arrojamos más lejos aún. Ad-

53. Normalmente traducimos por «sustancia» el término οὐσία.

54. A saber, la inmortalidad, la impecabilidad y la inmutabilidad.

55. Como los ángeles.

56. Alusión a Platón.

57. Para los maniqueos, las «tinieblas ingénitas» constituían el principio del mal originario. Cf. H.C. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, coll. du Musée Guimet nº 56, Paris 1949, 74.

mitamos, pues, que la ingenitud sea cualidad exclusiva de Dios. ¿Y qué era Adán? ¿No era la única plasmación de Dios [58]? Totalmente, me dirás. ¿Era también el único hombre? De ningún modo. ¿Por qué? Porque la plasmación no es cualidad del hombre [59]; en efecto, hombre es también el engendrado. Del mismo modo, Dios no es sólo el ingénito, aunque la ingenitud sea cualidad exclusiva del Padre. Admite, por tanto, que el engendrado sea también Dios, pues viene de Dios, a pesar de tu excesivo amor al ingénito. Además, ¿cómo puedes expresar la esencia de Dios sin establecer lo que es, sino excluyendo lo que no es? Pues tu discurso muestra que la generación no le concierne [60], pero no explica cuál es su naturaleza, ni cuál es la situación de ese ser que no tiene generación? ¿Cuál es, por tanto, la esencia de Dios? Propio de tu ignorancia es decir esto, tú que muestras tanta curiosidad también por la generación de Dios. Para nosotros ya sería mucho que pudiésemos conocer esto algún día, más tarde [61], cuando se hayan disuelto las tinieblas [62] y el espesor (de nuestro cuerpo) [63], según la promesa *del que es veraz* [64]. ¡Que este sea el objeto del pensamiento y de la esperanza de los que se han purificado para obtenerlo! No-

58. Es decir, la única creatura salida de las manos de Dios. Cf. *Disc.* 31, 11.

59. O dicho de otra manera: «porque la cualidad distintiva del hombre no consiste en ser plasmado (por Dios)».

60. «Dado que la sustancia de Dios no admite generación - pues Dios es ingénito...» (*Apol.* 15, 5 ss). «Siendo ingénito..., Dios no podría jamás sufrir generación...» (*ibid.* 9, 9 ss).

61. Cf. 1 Co 13, 12.

62. Cf. Jn 1, 5.

63. Cf. Sb 9, 15.

64. Tt 1, 2.

sotros osaremos decir solamente que si no venir de nadie [65] es un gran privilegio para el Padre, proceder de tal Padre no lo es menos para el Hijo. Este, en efecto, puede participar de la gloria de Aquel que es Incausado por provenir del que carece de causa; a esto se añade la prerrogativa de la generación, que, para los que no tienen el pensamiento completamente atado a la tierra y a las cosas materiales, es una realidad sumamente noble y venerable.

12. Pero, insisten ellos, si el Hijo es lo mismo que el Padre en cuanto a la esencia y éste es ingénito, aquel habrá de serlo también [66]. Esto sería verdad si la ingenitud fuese la esencia de Dios, de modo que se produjese esta inaudita mezcolanza: «el engendrado-ingénito» [67]. Pero si la diferencia entre el Padre y el Hijo radica –según tu opinión– en la esencia, ¿por qué dices esto como si fuese un argumento sólido? ¿Eres tú también el padre de tu padre para no ser bajo ningún aspecto inferior a tu padre, puesto que eres idéntico a él

65. Es decir, no tener ningún origen, ser ingénito.

66. Para Eunomio, decir que el Hijo es «semejante» al Padre «según la sustancia» –como afirmaban los *homeusianos*– (cf. *Apol.* 18, 17), era «igualarlos», haciendo de ellos dos seres consubstanciales, hasta la «identidad» total; es decir, hacer del engendrado ingénito, lo cual es contradictorio: «¿Qué razón permitirá -decía el arriano- asemejar aún la sustancia engendrada a la sustancia ingénita? En efecto, la semejanza o la comparación o la comunidad de sustancia no admiten ninguna superioridad ni diferencia, sino que exigen claramente la *igualdad* y, con esta igualdad, muestran que lo asemejado o comparado (es decir, lo engendrado) es ingénito... Y si el Hijo es ingénito no es Hijo; y si es Hijo, no es ingénito» (*ibid.* 11, 5-16).

67. Lampe cita otro ejemplo de esta palabra en el Pseudo-Atanasio, *De Trinitate dialogi* 3, 8: PG 28, 1213 B.

en cuanto a la esencia? ¿No es verdad, más bien, que debemos buscar –si es que la buscamos– la esencia de Dios, dejando intacta su propiedad? [68]. Que el «ingénito» y Dios no se identifican, lo podrías entender a partir de este ejemplo. Si fuesen totalmente idénticos, Dios, que es Dios de ciertos seres, tendría que ser también el ingénito de ciertos seres; o, puesto que no es ingénito de nadie [69], tampoco podría ser Dios de nadie; pues las cosas que son completamente idénticas, se enuncian también del mismo modo. Pero Dios no es ingénito de ningún ser: ¿de cuáles puede serlo, en efecto? y, sin embargo, es Dios de algunos seres, pues lo es de todos. Por tanto, ¿cómo podrían ser lo mismo Dios y el ingénito? Más aún, puesto que el ingénito y el engendrado se contraponen mutuamente como la posesión y la privación, se hace obligado introducir en Dios sustancias contrapuestas la una a la otra, cosa que no puede concederse. O mejor todavía, puesto que las posesiones son anteriores a las privaciones y las privaciones destruyen las posesiones [70], se sigue no sólo que la sus-

68. Se trata de la propiedad personal de los que son Dios: la ingenitud para el Padre y la generación para el Hijo. El término ἰδιότης tiene sentido de «propiedad hipostática», es decir, de propiedad característica de una persona.

69. Es decir, de ninguno de los seres de quienes se dice que es Dios, esto es, Creador; por tanto, de ninguna creatura.

70. Tal sería la doctrina aristotélica expresada en el libro de las *Categorías*: «Nosotros decimos que la privación se atribuye a todo sujeto apto para recibir la posesión, cuando esta posesión no está de ninguna manera presente en la parte del sujeto a que pertenece naturalmente, y al tiempo en que debe encontrarse allí por naturaleza» (10,12a,30). La idea de que las posesiones son anteriores a las privaciones, aunque no se halla explícitamente formulada aquí (ni en los paralelos de la *Metafísica*: Γ 2,1003b, 5-10; Δ 22, 1022b, 20-35), se desprende lógicamente del texto.

tancia del Hijo debe ser anterior a la del Padre, sino también que debe ser destruida por la del Padre –al menos si partimos de tus hipótesis [71]–.

El Hijo es propia y naturalmente Dios

13. ¿Qué otro argumento de los irresistibles les queda aún por esgrimir? Quizá se refugien en este último: si Dios no ha cesado de engendrar, su generación habrá de ser imperfecta; y ¿cuándo dejará de hacerlo? Y si ha cesado, es del todo evidente que también ha empezado. ¡He aquí de nuevo a los somáticos con sus ideas corporales! Por lo que a mí respecta, no digo todavía si ser engendrado es para él eterno o no, hasta haber examinado con más precisión el texto que dice: *Antes*

71. Gregorio, como ya había hecho Basilio (cf. *Contra Eunomio* I 9, 8-11), acusa a Eunomio de haber acudido al arsenal de Aristóteles, sirviéndose de sus categorías de «posesión-privación», para ahondar aún más la zanja interpuesta entre el engendrado (poseedor de la generación) y el ingénito (desposeído de la misma). Si la privación sigue a la posesión –como decía el filósofo– el engendrado tiene que ser anterior al ingénito, dado que aquel posee la generación y éste carece de ella. El Padre vendría a ser posterior al Hijo y su necesario destructor. Tal sería, en suma, la conclusión a que llegase el anomeo –el ingénito no admite la presencia de un engendrado– mediante el uso indiscriminado de unas categorías filosóficas inadecuadas para explicar el misterio. Pero Eunomio se limita a negar que Dios sea ingénito por privación de un atributo natural (la generación) poseído con anterioridad: «(Dios) no ha llegado a ser ingénito después de haber tenido origen y haber sido privado de él» (*Apol.* 8, 9-12)»; Dios es ingénito (es decir, carece de origen) por naturaleza. Basilio había puesto todo su empeño en desplazar la relación aristotélica de «posesión-privación» hacia una relación de «presencia-ausencia» de ciertos atributos en Dios (cf. *Contra Eunom.* I 10, 1-48).

que todas las colinas me engendró [72]; con todo, no consigo ver la obligatoriedad de este argumento. Porque si, según ellos, lo que ha de cesar debe haber tenido un comienzo, es evidente que lo que no ha de cesar no debe haber tenido comienzo; ¿qué pueden decirnos, entonces, a propósito del alma o de la naturaleza angélica? Si han tenido un comienzo, tendrán también un fin, y si no han de tener fin, es claro que, en su opinión, tampoco habrán tenido comienzo. Pero es indudable que [73] han empezado a existir y, sin embargo, no tendrán fin. No es, por tanto, verdad que –como dicen ellos– lo que tenga que acabar haya de tener un comienzo.

Nuestro pensamiento, en cambio, es como sigue: del mismo modo que hay una sola definición para el caballo, el buey, el hombre y cada uno de los seres que pertenecen al mismo género y todo el que participa en tal definición recibe con propiedad el nombre que le compete, mientras que el que no participa de ella no recibe ese nombre o no lo recibe con propiedad, así también para Dios hay una sola sustancia, una sola naturaleza y una sola denominación, aunque se le apliquen nombres distintos según las diversas concepciones que de él se tienen. Pero Dios es lo que se dice que es en sentido propio; y a la inversa, lo que Dios es por naturaleza recibe su nombre con toda verdad, dado que, para nosotros, la verdad no está en los nombres, sino en los hechos. Sin embargo ellos, como si temieran no removerlo todo contra la verdad, confiesan que el Hijo es Dios cuando se ven forzados por la

72. Pr 8, 25. Gregorio volverá sobre este versículo en su *Disc.* 30, 2.

73. (Tanto el alma como los seres de naturaleza angélica).

palabra (divina) y por sus testimonios; pero a renglón seguido añaden que es Dios según la homonimia [74] y que participa solamente de su apelativo.

14. Y cuando nosotros les objetamos: ¿Cómo? ¿El Hijo no es Dios en sentido propio [75], del mismo modo que un animal pintado no es un animal? ¿Cómo puede ser Dios si no es realmente Dios? ¿Qué impide, replican ellos, que estos términos sean homónimos [76] y que, a pesar de todo, se apliquen con sentido propio en ambos casos [77]? Aducirán como ejemplo el término «perro», que se aplica tanto al animal que vive en la tierra como al perro de mar: ambos poseen el mismo nombre y a ambos les es aplicado con sentido propio; hay, en efecto, entre los homónimos un cierto género de animales que, aunque recibe la misma denominación que otro y participa de ella en el mismo grado, es sin embargo diferente en cuanto a la naturaleza. Pero en el caso mencionado, oh gran hombre, después de colocar las dos naturalezas bajo la misma denominación, no dices que una sea mejor que la otra, o que una sea más antigua y la otra más reciente, o que una sea más

74. Es decir, en el sentido de que posee el mismo nombre.

75. Según los arrianos, en efecto, el Hijo no es Dios por naturaleza, sino sólo por adopción; luego al Hijo se le aplica el concepto de Dios de manera impropia.

76. Aquí «homónimos» tiene sentido de «equívocos». Se trata del mismo nombre, pero con significado diverso según se aplique a un caso o a otro.

77. Los adversarios de Gregorio conceden que tanto el Padre como el Hijo puedan recibir el mismo nombre y con toda propiedad, es decir, que puedan ser llamados «Dios» en sentido propio, pero semejante nombre tendrá diferente valor según que se aplique a uno o a otro.

y la otra sea menos lo que se dice que son; nada de lo que les es inherente les impone esta necesidad, pues el primer perro no es más perro que el segundo y el segundo no es menos perro que el primero, es decir, que el perro de mar no es más perro que el de tierra o, a la inversa, el perro de tierra no es más perro que el de mar: ¿por qué motivo o según qué principio? Pero en cosas que tienen la misma categoría y son diferentes hay comunidad de apelación. Ahora bien, en nuestro caso tú admites como inherente a Dios el ser digno de veneración y el estar por encima de toda esencia y de toda naturaleza –esto es, en efecto, lo propio de Dios y, por así decir, la esencia de la naturaleza divina–; pero, después, otorgas esta prerrogativa al Padre y se la quitas al Hijo, subordinándolo al Padre y asignándole el segundo rango en el honor y en la adoración; y, aun concediéndole mediante las sílabas que pronuncias la semejanza con el Padre [78], le despojas de hecho de su divinidad y pasas pérfidamente de la homonimia que comporta la igualdad a la que une estrechamente cosas desiguales. En consecuencia, el hombre pintado en un cuadro y el hombre vivo son, para ti, mucho más análogos al ser divino que los perros to-

78. Eunomio, tras haber hecho distinción entre la sustancia y su actividad (cf. *Apol.* 23, 1 ss), admite una «semejanza de actividad (o de voluntad)» entre el Padre y el Hijo, pero nunca una «semejanza sustancial (κατ' οὐσίαν)»: «Si, pues, este razonamiento ha probado que su voluntad es su actividad y que su actividad no es su sustancia, y si el Unigénito está sometido a la voluntad del Padre, el Hijo conserva necesariamente la semejanza no en relación con la sustancia, sino *con la actividad*, que es también la voluntad. Dejándonos llevar por estas ideas es como debemos salvaguardar la verdadera razón de la imagen» (*ibid.* 24, 1-6).

mados como ejemplo [79]. O dicho de otra manera: tú debes conceder a ambos [80] tanto la comunidad de apelación como la igualdad de honor que corresponde a sus naturalezas, aunque las supongas diferentes; y he aquí suprimido el ejemplo de tus perros, que habías inventado para probar la desigualdad [81].

¿Qué provecho se saca, pues, de tener el mismo nombre si los seres que tú separas no tienen el mismo honor? Tú te has refugiado en la homonimia y en los perros, no para demostrar una igualdad de honor, sino una desigualdad. ¿Cómo podría uno utilizar mejores argumentos para persuadir de que está en desacuerdo consigo mismo y con la divinidad?

15. Y si, cuando nosotros decimos que el Padre es más grande que el Hijo por lo que concierne a la causa y ellos añaden la proposición: «Pero la causa es tal por naturaleza» y agregan inmediatamente el concepto de «mayor por naturaleza», yo no sé si se engañan a sí mismos o a aquellos a quienes dirigen su discurso. En efecto, todo lo que se predica de un sujeto no debe predicarse simplemente de su substrato, sino que hay que ver de quién se predica y qué se dice. Además, ¿qué me impide a mí formular esta premisa: «el Padre es mayor por naturaleza», añadiendo después: «por na-

79. Gregorio quiere hacer ver a su adversario que su modo de concebir la relación entre el Padre y el Hijo es más próxima análogamente a la relación existente entre un hombre imaginario (el pintado en un cuadro) y otro real (el vivo) que a la que surge de la comparación con los dos perros (uno de tierra y otro de mar) del ejemplo: ambos reales y de igual dignidad.

80. Es decir, a los dos perros del ejemplo propuesto.

81. Evidentemente, la desigualdad (natural) del Padre y del Hijo, a pesar de su común apelación: ambos reciben el nombre de «Dios».

turaleza, nadie es más grande absolutamente hablando, ni siquiera un padre», para concluir a continuación que «lo más grande no es más grande absolutamente» o que «el Padre no es Padre en modo absoluto» [82]? O bien, si quieres, de esta otra manera: Dios es una sustancia; pero la sustancia no es totalmente Dios; concluye tú mismo lo que sigue: «¡Dios no es Dios de modo absoluto!» Según mi parecer, la falsedad del razonamiento está en relación con lo absoluto y lo relativo del discurso [83], como suele ser habitual entre los que practican este arte. Porque cuando nosotros aplicamos el concepto de «más grande» a la naturaleza de la causa, ellos infieren que es «lo más grande por naturaleza» [84]; es como si nosotros dijésemos que tal individuo es un hombre muerto y ellos dedujesen con la mayor simplicidad que el hombre está muerto [85].

82. Se trata de una fórmula cuya cuna pudiera estar en Orígenes. También el gran Alejandrino emplea el adverbio πάντως para decir que el primogénito de toda creatura (esto es, el Hijo) no es ὁ θεός, sino θεὸς πάντως: no siendo «el Dios» es «totalmente Dios» (cf. *HomJn* 2,17; SC 120, pp. 218-219).

83. *Ad pedem litterae*: «este falso razonamiento depende del relativamente y del absolutamente». La falsedad del razonamiento consiste en pasar de una afirmación relativa (con restricción) a una afirmación absoluta (sin restricción). La fórmula viene de Aristóteles (cf. *Del descubrimiento de los sofismas* V,3). Aquí debe leerse πῃ enclítico, no πῆ interrogativo.

84. El vicio del discurso radica en tomar la palabra «naturaleza» en dos sentidos diferentes. Está la naturaleza propia del Padre, que precede, bajo la relación de causalidad, al que engendra; y está también la naturaleza tomada en sentido general, como naturaleza humana, por ejemplo: aquí un padre no es más hombre que su hijo.

85. Es decir, que «todo hombre», sin restricción, está muerto. Aquí τόν tiene valor de artículo genérico: «todo hombre», cualquiera que pertenezca al género humano.

«Padre» es un nombre de relación

16. ¿Y cómo silenciar este otro punto, no menos digno de admiración que lo que ya se ha dicho? «¿El Padre –dicen ellos como queriéndonos encadenar por ambos lados– es un nombre de sustancia o de acción?» Si decimos que es un nombre de sustancia, estamos admitiendo que el Hijo es otra sustancia distinta del Padre, puesto que no hay más que una sustancia divina y ésta, según ellos, tomada en anticipo por el Padre; y si decimos que es un nombre de acción, estaremos reconociendo claramente que el Hijo es una creatura y no una genitura del Padre, porque donde está el que obra, allí está también el producto de la acción; y se preguntarán con extrañeza cómo es posible que lo que ha sido hecho pueda identificarse con el que lo ha hecho [86].

Vuestra disyuntiva podría impresionarme a mí también, si fuese inevitable tener que aceptar una de las dos hipótesis en lugar de evitarlas para enunciar una tercera más verdadera, a saber, que el Padre, oh grandes sabios, no es ni un nombre de sustancia, ni un nombre de acción, sino un nombre de relación [87], un

86. Es decir, la creatura con el Creador (cf. Eunomio, *Apología*, 7, 4-7).

87. Precisión importante para el desarrollo de la doctrina trinitaria. El término «relación» (σχέσις) vendrá a ser clave en la exposición de esta doctrina. Las personas de la Trinidad se definen totalmente por sus mutuas relaciones: el Padre es Padre de su Hijo único y no es más que esto. Gregorio expresa la misma verdad de una manera muy concreta en su *Disc.* 25, 5: «... El es únicamente Padre, sin haber sido nunca Hijo, porque es enteramente Padre de su Hijo entero... porque, en fin, es Padre desde el principio y no como resultas de algo» (PG 35, 1222 B). Los textos del Nacianceno nos remiten, últimamente, a la filosofía de Aristóteles que hace

nombre que indica la manera en que el Padre está en relación con el Hijo o el Hijo en relación con el Padre. Pues como, entre nosotros, estas denominaciones revelan el lazo de sangre y de parentesco, así también, allí [88], designan la igualdad de naturaleza del que ha sido engendrado respecto del que lo ha engendrado.

Pero concedamos, para complaceros, que el Padre sea una sustancia: él implicará al Hijo, no lo excluirá, según las ideas más comunes y la fuerza misma de tales denominaciones. Sea también un nombre de acción, si esto os parece bien –ni siquiera así nos cogeréis: el Padre habría podido producir al mismo que le es consubstancial [89], aunque no debe olvidarse que vuestra opinión sobre la acción que se le atribuye es absurda–. ¿Ves cómo, a pesar de vuestro deseo de hacer una guerra desleal, escapamos a vuestros lazos? Y ahora que hemos constatado que eres invencible en los razonamientos y en los giros del lenguaje, veamos la fuerza que sacas de las palabras divinas, si es que piensas convencernos por medio de ellas [90].

de la «relación» una de sus categorías: «Más aún, todos los relativos tienen sus correlativos: por ejemplo, el esclavo es dicho esclavo del amo, y el amo, amo del esclavo (...) Parece bien que entre los relativos haya simultaneidad natural. Esto es verdad en la mayoría de los casos: hay simultaneidad entre el doble y la mitad, y si la mitad existe, existe el doble, del mismo modo que si existe el amo, existe el esclavo, y si existe el esclavo, existe el amo» (*Categorías* c. 7, 6b, 28 y 7b, 15).

88. Esto es, entre las personas divinas.

89. τὸ ὁμοούσιον.

90. Tanto en los parágrafos siguientes como en otros pasajes de los *Disc.* 30 y 31 se puede admirar la virtuosidad de nuestro orador para explotar los textos de la Escritura. No debe olvidarse, sin embargo, que ya antes de las controversias trinitarias circulaban en la Iglesia florilegios escriturísticos sobre los títulos de Cristo. El

La divinidad y humanidad del Hijo según las Escrituras

17. Nosotros, en efecto, hemos entendido y proclamado la divinidad del Hijo basándonos en estas grandes y sublimes palabras. ¿Cuáles son? La palabra «Dios», la palabra «Logos», «el que está en el principio», «el que está con el principio», «el principio»: *En el principio era el Logos, y el Logos estaba junto a Dios y el Logos era Dios* [91]; y: *El principio está contigo* [92]; y: *El que llama a éste principio* [93] *desde las generaciones* [94]. Porque el Hijo es unigénito: *El Hijo unigénito, el que está en el seno del Padre, es el que lo ha dado a conocer* [95]. Él es «camino, verdad, vida, luz»: *Yo soy el camino, la verdad y la vida* [96]; y: *Yo soy la luz del mundo* [97]. Él es «sabiduría, fuerza»: *Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios* [98]. Él es «resplandor, impronta, imagen, sello»: *Él, que es resplandor de su gloria e impronta de*

testimonio del *Ad Quirinum* de Cipriano a este respecto es decisivo (cf. CSEL 3, 1, pp. 33-184). Allí se lee que Cristo es el primogénito y la sabiduría de Dios, su palabra o su verbo, su mano o su brazo, y que es Dios...: todo ello apoyado en textos de la Sagrada Escritura. No podemos decir, sin embargo, que Gregorio no haga otra cosa que citar florilegios –él tenía un concepto muy elevado de la misión del pastor como para dispensarse del trabajo personal–, pero estos florilegios debieron prestarle una preciosa ayuda memorística. El mismo Nacianceno hace alusión a trabajos de erudición de este género: cf. *Disc.* 29, 5; 31, 2.

91. Jn 1, 1.
92. Sal 109, 3.
93. Es decir, «justicia» según el contexto.
94. Is 41, 4.
95. Jn 1, 18.
96. Jn 14, 6.
97. Jn 8, 12.
98. 1 Co 1, 24.

su sustancia [99] e *imagen de su bondad* [100], y *a él, en efecto, Dios (Padre) lo marcó con su sello* [101]. Él es «Señor, rey, el que es, el todopoderoso»: *El Señor hizo llover fuego de junto al Señor* [102]; y: *cetro de rectitud es el cetro de tu reino* [103]; y: *El que es, el que era y el que viene* y *el Todopoderoso* [104]. Todas estas cosas se dicen claramente del Hijo, así como todas aquellas que tienen el mismo valor; de ellas, ninguna es adquirida ni añadida con posterioridad al Hijo o al Espíritu, como tampoco al mismo Padre. Su perfección, en efecto, no es el resultado de un añadido; porque no hubo un momento en el que el Padre fuese irracional [105]; ni hubo un tiempo en el que el Padre no fuese Padre, o en el que el Padre estuviese privado de la verdad, de la sabiduría o de la fuerza, o necesitado de vida, de esplendor o de bondad.

18. Tú enumérame, por contra, las palabras de tu ingratitud, como *mi Dios y vuestro Dios* [106], *el Padre es más grande* [107], *él me ha creado* [108], *él me ha hecho* [109],

99. Hb 1, 3. Gregorio entiende aquí el término ὑποστάσεως en el sentido que tiene en la carta a los Hebreos, no en el sentido técnico de *hypóstasis*.

100. Sb 7, 26.

101. Jn 6, 27.

102. Gn 19, 24.

103. Sal 44, 7.

104. Ap 1, 8.

105. Si durante algún tiempo el Padre hubiese carecido de Hijo, como quieren los arrianos, Dios habría estado privado de las cualidades –incluida la racionalidad– antes enumeradas, puesto que el Hijo es la hipóstasis divina que contiene tales cualidades.

106. Jn 20, 17.

107. Jn 14, 28.

108. Pr 8, 22.

109. Hch 2, 36.

él me ha santificado [110]. Y, si quieres, también los términos: *esclavo* [111], *obediente* [112]; y las expresiones: *(el Padre) le ha dado* [113], *ha aprendido* [114], *le ha sido mandado* [115], *ha sido enviado* [116], *no puede hacer* [117], *hablar* [118], *juzgar* [119], *dar* [120] o *querer* [121] *nada por sí mismo*; añade aún su ignorancia [122], su sumisión [123], su oración [124], sus preguntas [125], su progreso [126], su perfeccionamiento [127]. Incorpora, si quieres, también todas esas manifestaciones más humildes como el dormir [128], el tener hambre [129], el estar cansado [130], el llorar [131], la agonía [132], el estar abatido [133]. ¡Tal vez le reproches incluso su cruz y su muerte! porque su resurrección y ascensión, pienso yo que

110. Jn 10, 36.
111. Is 49, 3.5.
112. Flp 2, 8.
113. Jn 18, 9.
114. Jn 15, 15.
115. Jn 10, 18.
116. Jn 9, 4.
117. Jn 5, 19.
118. Jn 12, 49.
119. Jn 8, 15.
120. Mc 10, 40.
121. Mt 29, 39.
122. Mt 24, 36.
123. Lc 2, 51.
124. Lc 6, 12.
125. Lc 2, 46.
126. Lc 2, 52.
127. Lc 2, 52.
128. Mt 8, 24.
129. Mt 4, 2.
130. Jn 4, 6.
131. Jn 11, 35.
132. Mc 14, 33.
133. Mc 14, 33.

las dejarías a un lado, ya que en ellas se encuentra algo que va a nuestro favor. Muchas otras palabras –además de las ya mencionadas– podrías sembrar aún para constituir a ese Dios tuyo, homónimo y extraño a las Escrituras [134]; pero, para nosotros, verdadero Dios e igual en honor al Padre.

De hecho, cuando se examina cada uno de estos pasajes, no es difícil explicarlos en su sentido más religioso y purificarlos de todo aquello que a ti te escandaliza, si es que realmente te hacen tropezar y no eres tú, más bien, el que obras mal por propia voluntad. Por recapitular en un solo punto, aplica los aspectos más elevados a la divinidad y a la naturaleza que es superior a las pasiones y al cuerpo, y los más humildes, al compuesto, es decir, al que por tu causa se ha humillado [135] y encarnado [136] y, por no decir algo peor, se ha hecho hombre [137] y, después, ha sido elevado [138] para que tú elimines lo que hay de carnal y terreno en tus dogmas y aprendas a estar por encima de esas cosas y a ascender con la divinidad, de modo que no te detengas en lo visible, sino que te eleves con las realidades espirituales y comprendas cuál es la esencia de la naturaleza (divina) y cuál es la razón de la economía [139].

134. Es decir, «con el mismo nombre, pero falso».
135. Cf. Flp 2, 7.
136. Cf. Jn 1, 14.
137. Cf. Mc 15, 39; Flp 2, 7.
138. Cf. Flp 3, 9.
139. El Logos Dios es impasible por naturaleza. Si la Escritura habla de él atribuyéndole palabras o actitudes que le muestran sujeto al hambre, a la fatiga, al temor, al abatimiento, etc., es por causa de su designio salvífico de reconciliar a los hombres mediante su humanidad. Esta disposición o *economía* no tendría sentido si el Hijo de Dios no asumiese realmente lo que es propio de la

19. Porque éste que ahora es despreciado por ti, hubo un tiempo en el que estaba por encima de ti; el que ahora es hombre fue también un ser no compuesto. Lo que era, permaneció, y lo que no era, lo asumió [140]. Al principio [141] era sin causa, porque ¿cuál es la causa de Dios?; pero más tarde nació por una causa, y ésta era que tú, su ultrajador, fueses salvado, tú, que desprecias su divinidad precisamente por esto, porque tomó sobre sí tu espesor, uniéndose a una carne por medio del intelecto intermediario: el hombre de aquí abajo [142] llegó a ser Dios, porque se unió a Dios y se hizo uno solo con él por prevalencia del elemento mejor [143],

humanidad asumida. Se hace, pues, necesario distinguir en él lo que es por naturaleza y lo que el Padre ha querido que llegue a ser por causa nuestra, esto es, hombre. Tal es el «compuesto» al que deben atribuirse las humildes manifestaciones de que habla la Escritura.

140. προσλαμβάνω: término consagrado para designar lo que Cristo tomó al hacerse hombre.

141. Cf. Jn 1, 1.

142. Gregorio, queriendo destacar la verdad de la encarnación, recurre aquí a un lenguaje concreto. La fórmula «el hombre de aquí abajo» nada tiene que ver con la cristología divisiva, cuyo estandarte llevará Nestorio. «El hombre de aquí abajo» está unido a Dios (Verbo) hasta el punto de ser «uno» con él. Este hombre no es otro que el Hijo de Dios encarnado. Nuestro autor expresa también con toda claridad la necesaria mediación del *nous* de Jesús. Sin la presencia del alma (humana) de Cristo, la encarnación no sería completa, ni auténtica (antiapolinarismo). Gregorio volverá sobre este tema en sus *Cartas teológicas* (cf. SC 208).

143. Tras esta fórmula que quiere poner de relieve la unidad de Cristo («uno solo») por unión del hombre (Jesús) con Dios, se esconde la teoría estoica de la mezcolanza (*mixtio*) de dos naturalezas totalmente compenetradas que no pierden, sin embargo, sus propiedades específicas, pero en la que prevalece siempre el «elemento mejor» (la naturaleza divina). Tal parece ser la explicación

para que yo llegase a ser Dios tanto cuanto él se había hecho hombre. Él, ciertamente, fue engendrado [144], pero ya había sido engendrado [145]; nació de una mujer [146], pero de una mujer virgen [147]: lo primero es humano; lo segundo, divino. Aquí no tuvo padre [148]; allí no tuvo madre [149]: todo esto corresponde a la divinidad. Fue llevado en el seno de su madre [150], pero fue reconocido por un profeta, mientras era llevado también en el vientre de su madre y se estremecía [151] en presencia del Verbo, por el que había sido hecho. Fue envuelto en pañales [152], pero fue liberado de las vendas del sepulcro al resucitar [153]. Fue colocado en un pesebre [154], pero fue glorificado por ángeles [155], señalado por una estrella [156] y adorado por unos magos [157]. ¿Por qué tropiezas con lo visible de su vida y no consideras su aspecto invi-

cristológica de Gregorio frente a la concepción arriana y apolinarista (esquema «Logos-sarx»). Cf. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* I/II. *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Brescia 1982 (ed. italiana), 694 ss.

144. Cf. Mt 1, 16.

145. Cf. Sal 2, 7; Hch 13, 33; Hb 1, 5; 5, 5. Él nació de la Virgen María en cuanto hombre; pero ya había sido engendrado por el Padre en cuanto Hijo de Dios.

146. Cf. Ga 4, 4.

147. Cf. Lc 1, 34-35; Mt 1, 20.

148. Cf. Mt 1, 20.

149. Cf. Sal 2, 7.

150. Cf. Lc 1, 31.

151. Cf. Lc 1, 41.

152. Cf. Lc 2, 7.12.

153. Cf. Jn 20, 6-7.

154. Cf. Lc 2, 7.16.

155. Cf. Lc 2, 13-14.

156. Cf. Mt 2, 2.7.9-10.

157. Cf. Mt 2, 11.

sible [158]? Él tuvo que huir a Egipto [159], pero hizo huir a los egipcios [160]. No tenía *forma ni belleza* [161] a los ojos de los judíos, pero, para David, era *perfecto en su belleza más que todos los hijos de los hombres* [162]; además, brilla sobre la montaña y llega a ser más luminoso que el sol [163], introduciéndonos así en los misterios del futuro.

20. Fue bautizado [164] como hombre, pero quitó los pecados [165] en cuanto Dios; y fue bautizado para santificar las aguas [166]. Fue tentado [167] en cuanto hombre, pero venció [168] en cuanto Dios y nos exhorta a tener confianza porque él ha vencido al mundo [169]. Tuvo hambre [170], pero dio de comer a millares [171] y es el pan vivo y celeste [172]. Tuvo sed [173], pero gritó: *Si uno tiene sed, que venga a mí y beba* [174], y prometió transformar en fuentes de agua a los que creyeran en él [175].

158. O «espiritual»: lo que sólo la mente puede percibir.
159. Cf. Mt 2, 13-14.
160. Cf. Ex 14, 27.
161. Is 53, 2.
162. Sal 43, 3.
163. Cf. Mt 17, 2.
164. Cf. Mt 3, 16; Lc 3, 21.
165. Cf. Jn 1, 29.
166. Esta interpretación retorna una vez más en Gregorio: cf. *Disc.* 37, 1.
167. Cf. Mt 4, 1; Mc 1, 13; Lc 4, 2.
168. Cf. Mt 4, 11; Lc 4, 13.
169. Cf. Jn 16, 33.
170. Cf. Mt 4, 2; Lc 4, 2.
171. Cf. Mt 14, 20-21; Mc 6, 42-44; Mt 15, 38; Mc 8, 9.
172. Cf. Jn 6, 41.
173. Cf. Jn 19, 28.
174. Jn 7, 37.
175. Cf. Jn 7, 38. Literalmente: «y prometió que los que creyeran en él serían fuentes».

Se fatigó [176], pero es el reposo de los cansados y agobiados [177]. Cayó rendido por el sueño [178], pero se hace ligero sobre el mar [179], da órdenes a los vientos [180] y, cuando Pedro se hunde en las aguas, lo levanta [181]. Paga el impuesto, pero toma la moneda de la boca de un pez [182] y es el rey [183] de los que le reclaman. Oye que le llaman samaritano y endemoniado [184], pero salva al que baja de Jerusalén y cae en manos de salteadores [185]; además, es reconocido por los demonios [186], expulsa a los demonios [187], precipita en el mar a una legión de espíritus [188] y ve al jefe de los demonios *caer como un relámpago* [189]. Le arrojan piedras, pero no es capturado [190]. Ora [191], pero escucha los ruegos de los demás [192]. Llora [193], pero hace cesar las lágrimas [194]. Pregunta dónde ha sido puesto Lázaro [195], porque era hombre; pero resucita a Lá-

176. Cf. Jn 4, 6.
177. Cf. Mt 11, 28.
178. Cf. Mt 8, 24; Mc 4, 38.
179. Cf. Mt 14, 25; Mc 6, 48; Jn 6, 19.
180. Cf. Mt 8, 26; Mc 4, 39; Lc 8, 24.
181. Cf. Mt 29, 31.
182. Cf. Mt 17, 24-27.
183. Cf. Jn 18, 37.
184. Cf. Jn 8, 48.
185. Cf. Lc 10, 30.
186. Cf. Mc 1, 24; Lc 4, 34.
187. Cf. Mt 8, 16.
188. Cf. Mc 5, 9.13; Lc 8, 30.
189. Lc 10, 18.
190. Cf. Jn 10, 31.39.
191. Cf. Mc 1, 35.
192. Cf. Mt 8, 13.
193. Cf. Jn 11, 35.
194. Cf. Lc 7, 13; 8, 52; 23, 28.
195. Cf. Jn 11, 34.

zaro [196], porque era Dios. Es vendido, y a muy bajo precio: treinta monedas de plata [197]; pero rescata al mundo, y a gran precio: su propia sangre [198]. Como una oveja es llevado al matadero [199], pero es el pastor de Israel [200] y, ahora, también de toda la tierra [201]. Como un cordero, está sin voz [202], pero es la Palabra [203] anunciada por la voz del que grita en el desierto [204]. Estuvo enfermo [205] y fue golpeado [206], pero cura *toda enfermedad y toda dolencia* [207]. Es levantado *sobre el madero* [208] y es clavado allí [209], pero nos recrea por medio del *árbol de la vida* [210], salva al ladrón crucificado con él [211] y difunde las tinieblas por todo lo visible [212]. Se le da a beber vinagre [213], se le da a comer hiel [214]; ¿a quién?: al que transformó el agua en vino [215], al que hizo desaparecer el sabor amargo [216], al que es *dulzura y todo*

196. Cf. Jn 11, 43-44.
197. Cf. Mt 26, 15.
198. Cf. 1 Co 6, 20; 1 P 1, 19.
199. Cf. Is 53, 7; Hch 8, 32.
200. Cf. Sal 79, 2.
201. Cf. Jn 10, 11.16.
202. Cf. Is 53, 7.
203. Cf. Jn 1, 1.
204. Cf. Jn 1, 23.
205. Cf. Is 53 ,4.
206. Cf. Is 53, 5.
207. Mt 9, 35.
208. 1 P 2, 24.
209. Cf. Mc 15, 24.
210. Gn 2, 9; 3, 32; Ap 2, 7.
211. Cf. Lc 23, 43.
212. Cf. Mt 27, 45.
213. Cf. Mt 27, 48.
214. Cf. Mt 27, 34.
215. Cf. Jn 2, 7-9.
216. Cf. Ex 15, 23-25; Sb 8, 16.

deseo [217]. Entrega su alma (al Padre) [218], pero tiene poder para recuperarla [219], se rompe el velo del Templo [220] –porque se manifiestan las cosas de lo alto–, las piedras se resquebrajan [221] y los muertos resucitan antes de tiempo [222]. Muere [223], pero *vivifica* [224] y destruye la muerte con la muerte [225]. Es sepultado [226], pero resucita [227]. Desciende a los infiernos [228], pero asciende a las almas y sube a los cielos y vendrá *a juzgar a los vivos y a los muertos* [229] y a examinar discursos como los tuyos. Si unos hechos te impulsan al error, los otros destruyen tu error.

La fe, plenitud de la razón

21. He aquí nuestra respuesta a estos creadores de enigmas, una respuesta que no hemos dado de buen grado –para los creyentes, en efecto, no hay ningún placer en la charla, ni en la controversia; nos basta con tener un solo adversario [230]–, pero que era necesaria por

217. Ct 5, 16 (LXX).
218. Cf. Jn 10, 17.
219. Cf. Jn 10, 18.
220. Cf. Mt 27, 51; Mc 15, 38; Lc 23, 45.
221. Cf. Mt 27, 51.
222. Cf. Mt 27, 52.
223. Cf. Mt 27, 50; Mc 15, 37; Lc 23, 46; Jn 19, 30.
224. Jn 5, 21.
225. Cf. 1 Tm 1, 10; Hb 2, 14.
226. Cf. Mt 27, 60; Mc 15, 46; Lc 23, 53; Jn 14, 41-42; Hb 2, 14.
227. Mt 28, 6; Mc 16, 6; Lc 24, 6; Jn 19, 41-42; 1 Co 15, 4.
228. Cf. Ef 4, 9.
229. 2 Tm 4, 1; 1 P 4, 5.
230. Cf. 1 P 5, 8.

causa de los que nos atacan, porque las enfermedades reclaman sus remedios. Era preciso hacerles saber que no son sabios en todo, ni invencibles en sus vanas disputas, y que vacían de contenido el evangelio [231]. Porque, cuando damos prioridad al poder del razonamiento, dejando a un lado la fe y destruyendo con nuestras indagaciones la autoridad del Espíritu, y luego nuestro razonamiento se ve superado por la magnitud de los asuntos tratados –y se verá superado, sin duda, porque procede de un débil instrumento, nuestra inteligencia–, ¿qué sucede? Sucede que la debilidad del razonamiento aparece como debilidad del misterio (cristiano) y, así, la habilidad del discurso revela *el vaciamiento de la cruz* [232], como parece también a Pablo; porque la fe es la plenitud de nuestra razón.

Pero el que explica lo que ha atado y resuelve los enigmas [233], el que nos ha inducido a desatar los nudos corredizos de dogmas de violencia, debería empeñarse ante todo en cambiar el ánimo de estas personas para hacerles creyentes, en vez de virtuosos de la palabra, y cristianos, en lugar del nombre que ahora se dan [234].

Nosotros os exhortamos a esto. Os pedimos en nombre de Cristo: *Reconciliaos con Dios* [235] y *no apaguéis el Espíritu* [236]; o mejor, ¡que Cristo os reconcilie con vosotros y que el Espíritu, aunque sea tarde, os ilumi-

231. Cf. 1 Co 1, 17.

232. 1 Co 1, 17.

233. Alusión a Dn 5, 12. Gregorio ha evocado ya este mismo texto en *Disc.* 27, 2 y 28, 11.

234. Éste no puede ser otro que el de *eunomianos* o discípulos de Eunomio.

235. 1 Co 5, 20.

236. 1 Ts 5, 19.

ne! Y si, a pesar de todo, seguís tan fuertemente atados a la disputa, que al menos nosotros podamos conservar para nuestro provecho a la Trinidad y ser salvados por ella, permaneciendo puros y *sin reproche* [237] hasta la revelación más completa de lo que deseamos, en Cristo mismo, Señor nuestro, *al cual la gloria por los siglos* [238]. Amén.

237. Hch 24, 16; Flp 1, 10.
238. Ap 1, 6.

DISCURSO 30 (4)

SEGUNDO DISCURSO SOBRE EL HIJO

1. Con la fuerza del Espíritu Santo hemos sacudido suficientemente las réplicas y los lazos de tus razonamientos y las objeciones y contradicciones, sacadas de las Escrituras divinas, por medio de las cuales los que profanan la letra y desnaturalizan el sentido de los textos atraen hacia sí a la multitud y perturban el camino de la verdad. Yo estoy convencido de que, para los que están mejor dispuestos, las hemos disuelto ya todas juntas y de manera clara. Hemos atribuido los términos más elevados y dignos de Dios a la divinidad (del Hijo) y los más humildes y humanos al que, por causa nuestra, se hizo *nuevo Adán* [1] y Dios pasible, para eliminar el pecado; pero no hemos examinado con detalle cada uno de los pasajes, porque el discurso se acercaba a su fin. No obstante, deseas conocer también, brevemente, las soluciones dadas a estas cuestiones para no verte entre las redes de propósitos capciosos. Pues bien, nosotros recapitularemos estas dificultades y las enumeraremos para prestar una ayuda a la memoria.

La dificultad de Pr 8, 22: «El Señor me creó»

2. Hay, en efecto, un texto famoso que les viene como anillo al dedo: *El Señor me creó como principio*

1. Cf. 1 Co 15, 45.

de sus caminos para sus obras [2]. ¿Cómo replicar a esto? Nosotros no acusaremos a Salomón. Tampoco rechazaremos lo que dijo con anterioridad, porque haya caído al final [3]. ¿Diremos que esta palabra no designa a la Sabiduría misma, a aquélla que es como la Ciencia y la Razón hábil por la que todo subsiste [4]? Porque la Escritura tiene la costumbre de personificar muchas cosas, incluso inanimadas, como cuando dice: *El mar dijo* [5] esto y aquello; y: *El abismo dijo: ella* [6] *no está en mí* [7]; y: *Los cielos narran la gloria de Dios* [8]; y todavía se dan órdenes a una espada [9], y a los montes y colinas se les pregunta por el motivo de su elevación [10]. Pero

2. Pr 8, 22. Este versículo fue uno de los más discutidos durante la controversia arriana. Los arrianos entendían que el Hijo hablaba por boca de Salomón, presentándose como creatura –aunque singular– del Padre: «Hay, pues –confesaba Eunomio–, un solo Dios ingénito, increado, no hecho. Y un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, genitura del ingénito –no a la manera de cualquier engendrado–, creatura del increado –no a la manera de cualquier creatura–, obra hecha por el no hecho –no a la manera de una obra cualquiera; como ha dicho la Santa Escritura: *El Señor me creó como principio de sus caminos, antes de los siglos me fundó, antes de todas las colinas me engendró* (Pr 8, 22.23.25). Y un solo Espíritu Santo, la primera de las obras del Unigénito y la más grande de todas, producida por orden del Padre, pero también por la actividad y la potencia del Hijo» (*Apol.* 28, 25-34: SC 305). Cf. Basilio, *Contra Eunom.* II 20, 21 ss. Para mayor información puede verse M. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, Roma 1963, pp. 9-87.

3. Cf. 1 S 11, 1-8.

4. Cf. Col 1, 17.

5. Jb 28, 14.

6. Es decir, la Sabiduría.

7. Jb 28, 14.

8. Sal 18, 1.

9. Cf. Za 13, 7.

10. Cf. Sal 113, 4.

nosotros no diremos nada de esto, aunque algunos, antes que nosotros, hayan encontrado en este argumento una respuesta sólida [11].

Nosotros admitimos que se trata del Salvador mismo, de la verdadera Sabiduría. Examinemos, sin embargo, un poco el asunto juntos: ¿Cuál es entre los seres el que carece de causa? El ser divino; porque nadie puede indicar la causa de Dios; de otro modo, esa causa sería más antigua que Dios. ¿Y cuál es la causa de la humanidad que Dios asumió por nosotros? Evidentemente, nuestra salvación; pues ¿qué otra podía ser? Ahora bien, puesto que aquí leemos claramente: *él me creó* [12] y *me engendró* [13], nuestro razonamiento es simple: lo que encontremos referido a una causa, atribuyámoslo a la humanidad (del Hijo), y lo que encontremos sin referencia a ninguna causa, imputémoslo a su divinidad. ¿No es verdad que la expresión «*él me creó*» se dice asociada a la causa? En efecto, *él me creó* –afirma– *como principio de sus caminos con vistas a sus obras* [14]; ahora bien, *las obras de sus manos son verdad y juicio* [15]; por ellas fue ungido con la divinidad. Esta es, en efecto, la unción de la humanidad. Pero la expresión «*me engendró*» se dice sin referencia a una causa; si no es así, muéstrame algo que se añada a esto. Por tanto, ¿qué hay de contradictorio en que la Sabiduría sea llamada «creatura» por lo que concierne a su generación humana y «genitura» por lo que se refiere a su generación primera y más incomprensible?

11. Alusión a San Basilio, *Contra Eunomium* II, 20: PG 29, 616-617.
12. Pr 8, 22.
13. Pr 8, 25.
14. Pr 8, 22.
15. Sal 110, 7.

El servicio de Cristo

3. A este pasaje se añade aquel en el que recibe el nombre de *siervo* [16] *que está al servicio de muchos para bien de éstos* [17] y aquel otro en que se dice que *ser llamado hijo es, para él, gran motivo de honor* [18]; porque él, por conseguirnos la libertad, se sometió realmente a la carne, al nacimiento y a nuestras pasiones y a todas aquellas circunstancias por medio de las cuales salvó a los que estaban retenidos por el pecado. Pero ¿qué hay más grande para la pequeñez del hombre que estar unido a Dios, llegar a ser Dios a causa de esta unión, y ser de tal manera *visitado de lo alto por el sol que se levanta* [19] que *el santo engendrado es llamado Hijo del Altísimo* [20] y es gratificado con *el nombre que está por encima de todo nombre* [21]? ¿Qué otro puede ser este nombre sino Dios? Y también: *que toda rodilla se doble* [22] *ante el que se ha humillado* [23] por nosotros y ha mezclado la *imagen* [24] divina con la *forma de esclavo* [25], y *toda la casa de Israel sepa que Dios lo ha hecho Señor y Cristo* [26]. Porque todo esto ha acontecido gracias a la acción del que ha sido engendrado y a la benevolencia del que lo engendró.

16. Toda la tradición cristiana ve en el «siervo de Yahvé» de que habla Isaías una alusión a Cristo.
17. Is 53, 11 (LXX).
18. Is 49, 6 (LXX).
19. Lc 1, 78.
20. Lc 1, 32.
21. Flp 2, 9.
22. Flp 2, 10.
23. Flp 2, 7.
24. 2 Co 4, 4; Col 1, 15.
25. Flp 2, 7.
26. Hch 2, 36.

El reinado de Cristo

4. ¿Cuál es el segundo texto de los que ellos consideran grandísimos e invencibles? Helo aquí: *Es preciso que él reine hasta* [27] esto y *que sea recibido por el cielo hasta los tiempos de la restauración* [28] y que tenga su sede a la derecha de Dios hasta dominar sobre sus enemigos [29]. Y después de estas cosas, ¿qué sucederá? ¿Que su reino cese o que sea expulsado de los cielos? ¿Quién lo hará cesar? ¿O por qué motivo? ¡Hasta este punto eres tú un intérprete audaz y un gran adversario de su reino! Y, sin embargo, tú sabes que su reino no tendrá fin [30]. Pero esto te sucede por ignorar que la expresión «*hasta que*» no se opone de manera absoluta al futuro, sino que indica lo que llega hasta un momento dado sin excluir lo que está más allá de ese momento. De lo contrario, ¿cómo entenderás, por no citar otros casos, el texto que dice: *Yo estaré con vosotros hasta la consumación del siglo* [31]? ¿Tal vez en el sentido de que después de esto no estará ya con ellos? ¿Y por qué motivo?

Pero no sólo por esto yerras, sino también por no distinguir bien los significados. Se dice, en efecto, que él (el Hijo) reina en el sentido de que es todopoderoso y, por consiguiente, rey tanto de los que lo quieren como de los que no lo quieren; pero también reina en otro sentido, en cuanto que obra la sumisión y nos pone bajo su reinado a nosotros que aceptamos de buen grado que

27. 1 Co 15, 25.
28. Hch 3, 21.
29. Cf. Sal 109, 1.
30. Cf. Lc 1, 33.
31. Mt 28, 20.

sea nuestro rey. En el primer sentido, su reino no tendrá fin; pero ¿cuál es su fin en el segundo sentido? El fin consiste en que nos toma bajo su mano y nos salva; pues ¿qué necesidad hay de que obre la sumisión de los que ya están sometidos? Después de esta sumisión se levanta para juzgar la tierra [32] y para separar a los salvados de los condenados [33]; después de esta sumisión *Dios se pone en medio de los dioses* [34], es decir, de los que se salvan, distinguiendo y separando conforme a la dignidad y a la *morada* [35] de que cada uno es digno.

La sumisión de Cristo

5. A esto añades también la sumisión con que sometes el Hijo al Padre [36]. ¿Qué quieres decir? ¿Que ahora no está sometido? ¿Es absolutamente necesario que esté sometido a Dios el que es Dios? ¡Hablas de él como de un ladrón o un enemigo de Dios! Examina, sin embargo, lo que sigue: del mismo modo que fue llamado, por causa mía, *maldición* [37] el que destruye mi maldición y *pecado* [38] *el que quita el pecado del mundo* [39], y llega a ser nuevo Adán en lugar del antiguo [40], así también hace suya mi insumisión por ser la

32. Cf. Sal 93, 2.
33. Cf. Mt 25, 32.
34. Sal 81, 1.
35. Jn 14, 2.
36. Esto es lo que sostenía Eunomio a propósito de 1 Co 15, 28: cf. *Apol.* 24, 1-6.
37. Ga 3, 13.
38. 2 Co 5, 21.
39. Jn 1, 29.
40. Cf. 1 Co 15, 45.

cabeza de todo el cuerpo [41]. Luego en tanto que yo soy insumiso y rebelde porque niego a Dios y cedo a mis pasiones, Cristo es llamado insumiso por lo que me concierne a mí; pero *cuando todos los seres le hayan sido sometidos* [42] –y le serán sometidos cuando reconozcan que Cristo es Dios y sean transformados–, entonces también él habrá completado su sumisión, presentándose al Padre, una vez salvado; porque la sumisión de Cristo es, en mi opinión, el cumplimiento de la voluntad del Padre. El Hijo somete todas las cosas al Padre y el Padre al Hijo: uno, mediante su acción, y el otro, por su benevolencia, como ya hemos dicho antes [43]; y así, el que ha sometido (el Hijo) presenta a Dios lo que le ha sido sometido [44], porque reivindica como suyo lo nuestro [45].

Algo similar me parece a mí que debe entenderse de las palabras: *Dios, Dios mío, vuélvete a mí, ¿por qué me has abandonado?* [46] Él no es abandonado por su Padre ni, como algunos creen [47], por su divinidad, como si tuviese miedo de afrontar la pasión y, por eso, se apartase del hombre que estaba para sufrirla; porque ¿quién le obligó a nacer aquí abajo o a subir a la cruz? Pero, como ya dije, nos representa en sí mismo: nosotros, antes, estábamos abandonados y despreciados [48]; después, fuimos asumidos y salvados por los sufri-

41. Cf. Col 1, 18.
42. 1 Co 15, 28.
43. Cf. el final del c. 3.
44. Cf. 1 Co 15, 28.
45. Es decir, «lo que era de nuestra naturaleza».
46. Sal 21, 1 (LXX).
47. Elías de Creta cita a Orígenes como si hubiese sido partidario de esta opinión (cf. PG 36, 816 C).
48. Cf. Is 53, 6.

mientos del Impasible. Asimismo, se apropió de nuestra necedad y nuestro pecado, dice a continuación el salmo [49], porque el salmo 21 se refiere ciertamente a Cristo.

6. A las mismas consideraciones va ligado también el texto que dice que él aprendió la obediencia gracias a los sufrimientos que soportó [50]; del mismo modo, su grito, sus lágrimas, su súplica, el ser escuchado por el Padre y su piedad [51]: él pone en escena todas estas cosas y las entrelaza maravillosamente para nuestro bien. En cuanto Logos, no era obediente ni desobediente; pues estas palabras convienen a los que están bajo la dependencia de otro y ocupando un segundo rango: si obedecen, son buenos, y si desobedecen, se hacen dignos de castigo. Pero en cuanto que asume la *forma de esclavo* [52], se abaja al nivel de sus hermanos de esclavitud y esclavos, se conforma a lo que le es extraño y me lleva todo entero en sí mismo, junto con todo lo que es mío, a fin de aniquilar en sí toda maldad, como el fuego que consume la cera o el sol que hace desaparecer la bruma de la tierra, de modo que yo participe de lo que es suyo gracias a esta mezcla (de su naturaleza con la mía). Por eso, hace honor a la obediencia con las obras y la experimenta en el sufrimiento. No le bastaba, en efecto, la disposición interior, como tampoco nos basta a nosotros si no la ponemos en práctica, porque la práctica es la demostración de la disposición interior. Y no es menos correcto pensar que él

49. Cf. Sal 21, 2-3 (LXX).
50. Cf. Hb 5, 8.
51. Cf. Hb 5, 7.
52. Flp 2, 7.

quiere experimentar nuestra obediencia [53] y medir todas las cosas con la medida de sus sufrimientos por una invención de su amor por los hombres; así, puede conocer nuestros sufrimientos por los suyos, cuánto se nos pide y cuánto nos es perdonado, juzgando nuestra debilidad por relación a sus sufrimientos.

Porque, si la luz que brillaba en las tinieblas [54], es decir, en esta vida, fue asaltada, debido a su envoltura exterior, por otra tiniebla [55], esto es, *por el malvado* [56] y *el tentador* [57], ¡cuánto más lo serán los que son tinieblas [58], dado que son más débiles! ¿Y qué hay de extraño en que él escape totalmente a estos asaltos, mientras que nosotros, en mayor o menor medida, sucumbimos? Mejor es para él ser atacado que para nosotros sucumbir, si estamos entre los que piensan rectamente de estas cosas. Pero, a lo que se ha dicho, añadiré todavía una consideración más, teniendo a la vista otro texto: *Pues, en cuanto que él mismo ha sufrido, experimentando la tentación, puede socorrer a los que son tentados* [59]. Este texto se relaciona evidentemente con la misma idea. Y *Dios será todo en todos* [60] en el momento de la restauración universal [61]: No el Padre únicamente, como si el Hijo fuese reabsorbido

53. Es decir, lo que es la obediencia para nosotros.
54. Cf. Jn 1, 5.
55. Cf. Lc 22, 53.
56. 1 Jn 5, 18.
57. Mt 4, 3.
58. Cf. Ef 5,8. Las «tinieblas» a que se refiere Gregorio, siguiendo a San Pablo, representan a la humanidad pecadora y, por tanto, aún no sometida a Cristo.
59. Hb 2, 18.
60. 1 Co 15, 28.
61. Cf. Hch 3, 21.

por completo en él como una tea en una inmensa fogata, una tea que, retirada durante cierto tiempo del fuego, volviese a unirse a él –¡que tampoco se aprovechen de esta palabra los sabelianos! [62]–, sino todo Dios, cuando ni siquiera nosotros seamos ya, como ahora, que no llevamos nada o muy poco de Dios dentro de nosotros mismos [63], una multiplicidad, con nuestros movimientos y pasiones. Entonces seremos enteramente semejantes a Dios [64], conteniéndole en su totalidad y en su unicidad. Esta es la perfección a la que tendemos. El mismo Pablo da la mejor prueba de ello, porque lo que aquí dice de Dios de una manera indeterminada, lo circunscribe claramente a Cristo en otra parte. ¿En qué términos? *Allí donde no hay ni griego ni judío, ni circuncisión ni incircuncisión, ni bárbaro ni escita, ni esclavo ni libre* [65], sino Cristo todo y en todos.

El Padre es mayor que yo

7. Cuenta, en tercer lugar, el término *mayor* [66], y, en cuarto lugar, las palabras *mi Dios y vuestro Dios* [67]. Si el

62. La evocación de la herejía sabeliana corresponde enteramente a la descripción que ofrece Eusebio de Cesarea en su *Eccles. theol.* de la posición de Marcelo de Ancira (+ hacia el 374). En el libro 2º, c. 8, se puede leer una cita de Marcelo que se refiere explícitamente a 1 Co 15, 28 (PG 24, 916 B).

63. Cf. 1 Co 6, 20.

64. 1 Jn 3, 2.

65. Ga 3, 28.

66. Se trata del famoso texto de Jn 14, 17: *El Padre es mayor que yo.*

67. Jn 20, 17. Cf. Eunomio, *Apol.* 21, 1 ss.

Padre hubiese sido nombrado *mayor*, pero no *igual*[68], podrían ellos tal vez buscar apoyo en este pasaje; pero si encontramos allí, claramente expresados, ambos conceptos, ¿qué podrán decir estos hombres de noble estirpe? ¿Qué solidez hallarán? ¿Cómo podrán conciliarse afirmaciones inconciliables? Pues es imposible que el mismo ser sea a la vez mayor e igual que sí mismo. ¿No resulta evidente que el concepto de «mayor» se refiere a la causa y el de «igual» a la naturaleza? Esto, nosotros lo reconocemos con mucha benevolencia; pero alguno, polemizando vivamente con nuestro lenguaje, podría decir tal vez que provenir de tal causa no es menos grande que estar sin causa[69]. Él (el Hijo), en efecto, podría participar así de la gloria del que es sin principio[70] por proceder del que es sin principio; además, se le añadiría algo tan grande y tan venerable –al menos para la gente sensata– como la generación[71]. Porque decir que el Padre es mayor que el Hijo, en su condición humana, es verdad, pero carece de relieve; pues ¿qué hay de extraño en que Dios sea mayor que un hombre? Esto es, por tanto, lo que debemos responder a los que enfatizan el término *mayor*.

Mi Dios y vuestro Dios

8. Por otra parte[72], podría decirse *Dios* no del Verbo, sino del que es visto; porque ¿cómo podría ser Dios del

68. Cf. Jn 10, 30.

69. O «ser incausado».

70. Es decir, «ingénito».

71. Gregorio parece preferir esta segunda interpretación en el poema *sobre el Hijo*, que se halla entre sus *Carmina arcana*.

72. Aquí se pasa a considerar el segundo texto: *Mi Dios y vuestro Dios* (Jn 20, 17).

que es propiamente Dios? Así también se dice *Padre*, pero no del que es visto, sino del Verbo [73]; pues era doble [74]; por eso uno de los términos (Dios) conviene a los dos en sentido propio y el otro (Padre) en sentido impropio, al contrario de lo que sucede con nosotros: Dios es, en efecto, nuestro Dios en sentido propio y nuestro Padre en sentido impropio. Esto es precisamente lo que da origen al error en los herejes, a saber, el uso conjunto de ambos títulos cuando estos se intercambian a causa de la mezcla de naturalezas en el Hijo. He aquí una prueba: cuando las dos naturalezas se mantienen distintas en nuestro pensamiento, permanecen separados también los nombres. Escucha a Pablo que dice: *A fin de que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la Gloria* [75]. Es Dios de Cristo y Padre de la Gloria; pues, aunque los dos no sean más que uno, no lo son por naturaleza, sino por la unión de los mismos. ¿Qué puede haber más fácil de entender?

La recepción del Hijo

9. En quinto lugar, que se diga que él recibe la vida [76], o el juicio [77], o la heredad de las nacio-

73. Téngase en cuenta la primera parte del mismo versículo: *a mi Padre y a vuestro Padre*. Los términos *Dios* y *Padre* son empleados por Cristo, observa Gregorio, de manera opuesta: en la segunda parte (*Dios*), con sentido impropio al referirse a sí y con sentido propio al referirse a los discípulos; y en la primera parte (*Padre*), con sentido propio cuando se refiere a sí (*mi Padre*) e impropio cuando se refiere a los discípulos (*vuestro Padre*).

74. Es decir, «de doble naturaleza», por su condición de Verbo encarnado.

75. Ef 1, 17.

76. Jn 5, 26.

77. Jn 5, 27.

nes [78], o la potestad sobre toda carne [79], o la gloria [80], o los discípulos [81], o todo lo que se dice que recibe; también esto concierne a su humanidad. Pero si tú, además, atribuyes estas cosas a Dios, no estará fuera de lugar, porque has de atribuírselas no como cosas adquiridas, sino como cosas existentes con él desde el comienzo y en razón de su naturaleza, no por efecto de una gracia.

El «no poder» del Hijo sin el Padre

10. En sexto lugar póngase el hecho de que *el Hijo no puede hacer nada por sí mismo, si no ve hacerlo al Padre* [82]. Esto hay que entenderlo como sigue: «poder» o «no poder» no son palabras que se digan en sentido unívoco, sino en sentido múltiple [83]. Por una parte, se alude a una carencia de poder, sea en relación con un momento dado, o sea en relación con algo, como cuando se dice que un niño no puede competir o que un perro pequeño no puede ver o no puede batirse con otro; porque llegará el día en que uno podrá competir y el otro podrá ver y batirse con cierto perro, aunque no tenga fuerzas para luchar contra otro. Por otra parte, es muy frecuente el significado que encontramos en esta

78. Sal 2, 8.
79. Jn 17, 2.
80. Ap 5, 12.
81. Jn 17, 6.
82. Jn 5, 19.
83. Es decir, con variedad de significados. La discusión sobre la valencia (polivalencia) de la expresión «no poder» debió ser común entre los escritores nicenos como se advierte en San Ambrosio (cf. *De fide* IV, 5, 48 ss.).

afirmación: *Una ciudad puesta en lo alto de un monte no puede permanecer oculta* [84]; porque seguro que una ciudad como ésta podría quedar oculta si se pusiese delante de ella una montaña más grande. Otro significado es el de «no razonable»: *Los amigos del esposo no pueden ayunar mientras el esposo está con ellos* [85], ya se trate del esposo que se ve corporalmente –pues el tiempo de su presencia no es el tiempo del sufrimiento, sino del gozo–, ya del que es considerado como Logos. ¿Por qué, pues, han de ayunar corporalmente los purificados por medio del Logos? Otro significado más es el de «no querido», como cuando se dice que *no podía hacer milagros allí debido a la incredulidad* [86] de los que le reciben. En efecto, como para las curaciones se necesitaban ambos elementos, a saber, la fe de los que eran curados y la fuerza del que los curaba, no podía darse uno de ellos faltando el otro. No sé, sin embargo, si no deba ponerse también este caso en el apartado de lo «razonable»; pues no era razonable curar a los que habían de sufrir por su incredulidad.

Del mismo significado es también: *El mundo no puede no odiaros* [87]; y: *¿cómo podéis decir cosas buenas, siendo malos?* [88] ¿Cómo, en efecto, puede ser imposible una de estas cosas, sino porque no es querida? En los ejemplos citados hay, además, algo que, siendo imposible por naturaleza, es posible a Dios si lo quiere, como el hecho de que el mismo hombre no pueda nacer por segunda vez [89] y el ojo de una aguja no deje pasar a

84. Mt 5, 14.
85. Mt 9, 15; Mc 2, 19; Lc 5, 34.
86. Mc 6, 5; Mt 13, 58.
87. Jn 7, 7.
88. Mt 12, 34.
89. Cf. Jn 3, 4.

un camello [90]. Porque ¿qué podría impedir que se produjesen estas cosas si Dios las hubiese querido?

11. Fuera de todo esto está lo que es absolutamente imposible e inaceptable, como aquello que ahora examinamos. Como decimos que es imposible que Dios sea malvado o que no exista –porque esto sería más una prueba de la impotencia que de la potencia divina–, o que la nada exista, o que dos por dos sean a la vez cuatro y diez, así también es imposible e inadmisible que el Hijo haga algo que no hace el Padre, porque todo lo que tiene el Padre es del Hijo [91], y viceversa: todo lo que es del Hijo es del Padre. Nada, por tanto, es propio de cada uno, porque todo les es común; hasta el mismo ser les es común e igual en dignidad, aunque el Hijo lo tenga del Padre. En este sentido se dice también: *Yo vivo por el Padre* [92], no como si su vida y su ser estuviesen *sostenidos* por el Padre [93], sino en cuanto que existe por el Padre fuera del tiempo y de la causalidad [94]. No obstante, ¿él ve hacer al Padre –¿cómo?– y según eso obra [95]? ¿Sucede tal vez como con aquellos que trazan las figuras y las líneas porque no son capaces de alcanzar la verdad de otro modo que mirando al modelo dejándose guiar por él? ¿Cómo es

90. Cf. Mt 19, 24.

91. Cf. Jn 16, 15.

92. Jn 6, 58.

93. En este sentido el Hijo sería una creatura. El verbo συνέχειν (*sostener*) es empleado por Platón para designar a Atlas, que sostenía el cielo sobre sus hombros (cf. *Fedón* 99 c); aquí tiene el sentido filosófico de *mantener en el ser* que les ha sido dado a las criaturas.

94. Es decir, «de manera intemporal e incausada».

95. Cf. Jn 5, 19.

posible que la Sabiduría necesite de alguien que la instruya? ¿No podrá hacer nada si no es instruida? ¿Y cómo hace o ha hecho el Padre? ¿Es que ha creado primero un mundo distinto del presente, haciendo subsistir después el mundo futuro para que, mirándolos, el Hijo haya creado a uno y haya hecho subsistir al otro? Según este razonamiento habría cuatro mundos: dos, obra del Padre, y otros dos, obra del Hijo. ¡Qué necedad!

El Hijo purifica de la lepra [96] y libera de los demonios [97] y de las enfermedades [98], da vida a los muertos [99], camina sobre las aguas del mar [100] y hace las demás cosas que ha hecho: ¿Con qué fin? ¿O cuándo las había hecho el Padre antes que él? ¿No es evidente que, de las mismas acciones, el Padre forma los modelos y el Logos los ejecuta, no a la manera de un esclavo o de un ignorante, sino con competencia y como un maestro y, por emplear un término más apropiado, a la manera del Padre? Así entiendo yo el texto: *Lo que hace el Padre, lo hace también el Hijo de modo semejante* [101], no en cuanto a la semejanza de las cosas hechas, sino en cuanto a la igual dignidad de la potestad empleada. Esto valdría también para el texto: *Hasta ahora el Padre obra; así también el Hijo* [102]; pero no sólo esto; tales palabras indicarían también la economía y la conservación de las cosas

96. Cf. Mt 8, 3.
97. Cf. Mc 1, 34.
98. Cf. Mt 8, 16.
99. Cf. Mt 9, 25; Mc 5, 42; Lc 8, 55; 7, 14-15; Jn 11, 44.
100. Cf. Mt 14, 25; Mc 6, 48; Jn 6, 19.
101. Jn 5, 19. Gregorio modifica un poco el texto de la primera parte del versículo, pero conserva intacto su sentido.
102. Jn 5, 17.

que han hecho, como demuestra esta afirmación: *Él hace de los vientos sus mensajeros* [103], y: *Él funda la tierra sobre su basamento* [104]; estas cosas, en efecto, fueron establecidas y hechas de una sola vez. Lo mismo sucede con *el dar fuerza al trueno* [105] o con *el crear el viento* [106]: la razón primera de estas cosas fue establecida de una vez, aunque su acción perdure todavía hoy.

La común voluntad de Padre e Hijo

12. Dígase, en séptimo lugar, que el Hijo ha bajado del cielo no para hacer su voluntad, sino la del que le ha enviado [107]. Si estas palabras no hubiesen sido pronunciadas por el mismo que ha bajado, nosotros habríamos dicho que este lenguaje lleva la impronta del hombre, no del hombre tal como se entiende a propósito del Salvador –porque su voluntad no puede oponerse siquiera a la de Dios, dado que ha sido divinizada por completo [108]–, sino del hom-

103. Sal 103, 4.
104. Sal 103, 5.
105. Jb 38, 25.
106. Am 4, 13.
107. Jn 6, 38.
108. Esta frase fue retomada por el III Concilio de Constantinopla (año 681), el sexto de los ecuménicos, en su declaración final (16 de septiembre del 681: Mansi 11, 611-222). Gregorio recibe allí el sobrenombre de «teólogo», y debe este honor a la precisión, a la vez sutil, firme y piadosa, con que expone su pensamiento. El entero parágrafo 12 de este discurso constituye una buena muestra de cómo sabe aplicar su teología de la Encarnación a un punto tan delicado y decisivo como éste de la voluntad divina y humana de Cristo.

bre según nuestra condición, ya que la voluntad humana no sigue completamente la voluntad divina, sino que se opone a ella y lucha contra ella, como sucede con frecuencia. Así es, en efecto, como hemos comprendido aquello de *Padre, si es posible, que pase de mí este cáliz; pero no lo que yo quiero*, sino que tu voluntad sea más fuerte [109]; porque no es verosímil que él ignore si una cosa es posible o no, ni que oponga voluntad (humana) a voluntad (divina). Pero, dado que este modo de hablar procede del que asumió nuestra naturaleza –éste era, efectivamente, el que había descendido– y no del que fue asumido, nosotros responderemos así. Esto no significa que haya una voluntad, propia del Hijo, contrapuesta a la del Padre, sino que no la hay; luego tal sería la conclusión: (Yo he bajado) *no para hacer mi voluntad* [110], porque ni siquiera existe una voluntad mía separada de la tuya, sino que nos es común a ti y a mí: como tenemos una sola divinidad [111], así también una sola voluntad. Muchas de estas afirmaciones, en efecto, se enuncian *en común* [112], y no afirmativamente, sino negativamente. Por ejemplo: *porque Dios no da el Espíritu con medida* [113]; efectivamente, Dios no lo da

109. Mt 26, 39. La parte final de la cita bíblica es paráfrasis del orador.

110. Jn 6, 38.

111. Esto es, naturaleza divina.

112. ἀπὸ κοινοῦ: modo de expresión en la que una palabra se aplica «en común» a las dos partes –verbo y complemento– del enunciado. Puede verse E. des Places, *Constructions grecques de mots à fonction double* (ἀπὸ κοινοῦ), en REG 75 (1962) 1-12.

113. Jn 3, 34. La parte anterior del versículo nos permite ver que se trata del Padre dando el Espíritu a Jesús.

con medida, ni el Espíritu es medido, porque Dios no es medido por Dios [114]. O también: *Ni mi pecado, ni mi iniquidad* [115]; la expresión debe entenderse no como si se diese el uno o la otra, sino como si no existiese ni uno ni otra. Y todavía: *No a causa de nuestros actos de justicia, que hemos hecho* [116], porque no los hemos hecho [117]. Esto resulta evidente también en los siguientes pasajes: *¿Pues cuál es la voluntad del Padre? Que todo el que crea en el Hijo se salve y obtenga* [118] la resurrección final o, si se quiere, la restauración. ¿Es que ésta es la voluntad del Padre y no la del Hijo? ¿O es que se evangeliza y se cree en él a pesar suyo [119]? ¿Quién podría creer esto? El mismo significado tiene también el texto que dice: *La palabra que oís no es del Hijo, sino del Padre* [120]. Yo, después de un largo examen incluso, no soy capaz de entender cómo lo que es común a muchos pueda ser al mismo tiempo propio de uno de ellos o pertenecer a uno solo, y pienso que ningún otro lo es. Si entiendes así el querer del Hijo, habrás entendido, en mi opinión y la de todo hombre sensato, rectamente y muy en conformidad con la religión.

114. La ἀπὸ μοινοῦ consiste aquí en que la expresión «con medida» recae a la vez sobre el δίδωσι y sobre el Πνεῦμα, es decir, sobre la acción de dar y sobre el objeto del don (=el Espíritu): Dios no da su Espíritu a Jesús con medida, pues ni siquiera el Espíritu, en cuanto Dios, puede ser medido.

115. Sal 58, 5.

116. Dn 9, 18.

117. Es decir, *(nosotros te suplicamos) no a causa de nuestros actos de justicia, porque estos actos no los hemos hecho.*

118. Jn 6, 40.

119. Es decir, «contra su voluntad (la del Hijo)».

120. Jn 14, 24.

El único Dios verdadero

13. En octavo lugar está, para ellos, el texto que dice: *Para que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y al que tú enviaste, Jesucristo* [121]; y: *Nadie es bueno, sino sólo Dios* [122]. Creo que estos pasajes tienen una solución muy fácil desde cualquier punto de vista. Porque si refieres al Padre la expresión «único verdadero», ¿dónde pondrás la Verdad misma? [123] Y si entiendes del mismo modo las afirmaciones: *a Dios, el solo sabio* [124]; o: *al único que tiene la inmortalidad, que habita la luz inaccesible* [125]; o: *al rey de los siglos, incorruptible, invisible, único, sabio, Dios* [126], el Hijo desaparecerá para ti, condenado a muerte, o a las tinieblas, o a no ser sabio, ni rey, ni invisible; en una palabra, a no ser Dios, que es lo más importante de todo cuanto se ha dicho. ¿Y cómo podrá no perder, con el resto, también la bondad que, más que otra cosa, pertenece sólo a Dios? Yo pienso que la frase: *para que te conozcan a ti, único Dios verdadero* [127], se dice para descartar a los que no son dioses, pero se les da ese nombre; porque no se añadiría: *y al que tú enviaste, Jesucristo* [128], si las palabras «único verdadero» le distinguiesen del Padre, excluyéndole, y no se hablase de la divinidad que les es común.

121. Jn 17, 3.
122. Lc 18, 19.
123. Es decir, al Hijo que ha dicho: *Yo soy la Verdad* (Jn 14, 16).
124. Jn 16, 27.
125. 1 Tm 6, 16.
126. 1 Tm 1, 17.
127. Jn 17, 3.
128. Ibid.

En cuanto al texto: *Nadie es bueno* [129] es una réplica de Cristo a un doctor de la Ley que quería tentarlo y que reconocía su bondad en cuanto hombre [130]; porque ser bueno en grado sumo, dice, es exclusivo de Dios, aun cuando también el hombre sea llamado bueno, como en la frase: *El hombre bueno saca de su buen tesoro lo que es bueno* [131]; y: *Yo entregaré tu reino a uno que es bueno por encima de ti* [132] –palabra de Dios que se dirige a Saúl a propósito de David–; y: *Haz el bien, Señor, a los buenos* [133], y las demás afirmaciones del mismo género dichas a propósito de los que entre nosotros, los hombres, son dignos de elogio, es decir, de aquellos a los que secundariamente les ha llegado el efluvio de la bondad primera.

Si te hemos convencido de esto, tanto mejor; si no, ¿qué responderás a los que dicen, razonando en sentido inverso, pero según tus postulados, que sólo el Hijo es Dios? ¿En qué pasajes? En estos: *Este es tu Dios, no se contará otro fuera de él* [134]; y poco después: *Después de esto, fue visto sobre la tierra y vivió con los hombres* [135]. La segunda frase indica claramente que aquí no se habla del Padre, sino del Hijo; pues es el Hijo el que ha entrado en contacto con nosotros corporalmente y se ha encontrado con los que viven en este mundo. Y si lograsen la victoria los que sostienen que tales palabras se dicen contra el Padre y no contra los considerados dioses, nosotros habríamos perdido al

129. Lc 18, 19.
130. Es decir, «como si fuese solamente hombre».
131. Mt 12, 35.
132. 1 S 15, 28.
133. Sal 124, 4.
134. Ba 3, 36.
135. Ba 3, 38.

Padre a consecuencia de nuestro celo por el Hijo. ¿Qué podría ser más desdichado y dañino que semejante victoria?

La intercesión de Cristo Jesús

14. En noveno lugar, dirán esto: (Cristo está) *siempre vivo para interceder por nosotros* [136]. Hermosa es esta afirmación, realmente mística y favorable a los hombres. Porque *interceder* no significa, como de ordinario para el común de los mortales, *reclamar venganza* –esto implicaría, en cierto modo, una posición de inferioridad [137]–, sino intervenir [138] en nuestro favor a título de mediador [139]; del mismo modo se dice también que el Espíritu Santo *intercede* por nosotros [140]. *Uno solo es Dios y uno solo el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús* [141]. Él interviene, en efecto, también ahora, como hombre, en favor de mi salvación, porque mantiene consigo el cuerpo que asumió, y hasta que me haga Dios en virtud de su encarnación, aunque no sea conocido ya según la carne -me refiero a las pasiones de la carne, que son las nuestras, a excepción del pecado–. Así también *tenemos por intercesor a Jesús* [142], no en el sentido de que se postre

136. Hb 7, 25.

137. Cf. Jr 20, 10-13, donde el profeta pide venganza (ἐκδίκησιν comparece dos veces en los LXX) con el sentimiento de su pequeñez (ψυχὴν πένητος).

138. Cf. 2 Co 5, 20; Ef 6, 20.

139. Cf. 1 Tm 2, 5.

140. Cf. Rm 8, 26.

141. 1 Tm 2, 5.

142. 1 Jn 2, 1.

ante el Padre por nosotros y que caiga a sus pies como un esclavo. ¡Aparta esta suposición realmente servil e indigna del Espíritu, pues ni el Padre pide esto, ni el Hijo lo soporta! ¿Es acaso lícito imaginar esto de Dios? Pero el Hijo, por lo que ha sufrido en cuanto hombre, me persuade a la paciencia en cuanto Logos y Consejero. Esto es lo que significa para mí su rol de intercesor.

La ignorancia del Hijo

15. En décimo lugar está, para ellos, la ignorancia y el hecho de que nadie conozca el último día o la última hora, ni siquiera el mismo Hijo; nadie, sino el Padre [143]. Sin embargo, ¿cómo puede ignorar algo de lo que existe el que es la Sabiduría [144] o el creador de los siglos [145], el que los consuma [146] y los renueva [147], el fin [148] de lo que ha sido hecho, el que conoce las cosas de Dios como el espíritu del hombre conoce lo que está en él [149]? ¿Qué puede haber más perfecto que este conocimiento? ¿Cómo es posible que sepa exactamente lo que precede a la última hora y lo que acontece, por así decir, en el momento del fin, y que ignore la hora misma? Este asunto es semejante a un enigma; es como si uno dijese que sabe exactamente lo que está delante del muro, pero que desconoce el muro mismo, o que conoce bien

143. Cf. Mc 13, 32.
144. 1 Co 1, 30.
145. Hb 1, 2.
146. Mt 28, 20.
147. Ap 21, 5.
148. Ap 1, 8; 23, 13.
149. Cf. 1 Co 2, 11.

cuál es el fin del día, pero que no conoce el principio de la noche. En estos casos, el conocimiento de una cosa conlleva necesariamente el de la otra.

¿No es evidente para todo el mundo que él conoce la hora en cuanto Dios, pero dice ignorarla en cuanto hombre, si se separa lo que es visible de lo que es espiritual? Porque, en el texto citado, la apelación de «Hijo» es absoluta y libre de toda relación, sin que a Hijo se añada ningún otro término; ello hace posible esta suposición que nos permite entender de la manera más piadosa [150] la ignorancia del Hijo, imputándola a su aspecto humano, no a su aspecto divino.

16. Si este razonamiento te parece suficiente, nos detendremos ahí, y que no se indague más; si no lo es, diremos, en segundo lugar, que, como de cada una de las demás cosas, así también el conocimiento de las más grandes debe ser referido al que es su Causa en honor del que lo ha engendrado. A mí me parece que no tendría un pensamiento mezquino el que leyese, como uno de los estudiosos de nuestro tiempo [151], del modo siguiente: el Hijo no conoce el día ni la hora de manera distinta a como los conoce el Padre. ¿Cuál sería entonces la conclusión? Puesto que el Padre los conoce, también el Hijo los conoce; asimismo, es evidente que tal conocimiento no lo posee ninguno, ni es alcazable por ninguno, a no ser por la naturaleza primera.

Nos quedaba por tratar el hecho de haber recibido órdenes [152], haber observado los mandamientos [153] y

150. Cf. *Disc.* 27, 2 n. 2.
151. Se trata de Basilio. Cf. *Ep.* 236: PG 32, 877C - 880C.
152. Jn 10, 18.
153. Jn 15, 10.

haber hecho siempre lo que complace al Padre [154]; más aún, de la consumación de su sacrificio [155], de su elevación [156], de su aprender la obediencia a partir de lo que tenía que sufrir [157], de su sumo sacerdocio [158] y de su ofrenda [159], de su entrega [160] y de su plegaria dirigida al que podía salvarlo de la muerte [161], de su agonía [162], de su sudor de sangre [163], de su súplica [164] y de otras cosas semejantes; pero es evidente a todos que tales expresiones conciernen a la parte pasible, no a la naturaleza inmutable y superior a todo sufrimiento.

Tal es, por tanto, nuestro discurso de réplica a las objeciones de los adversarios, de modo que pueda constituir una especie de base y de auxilio mnemotécnico para los que aspiran con más celo a un trabajo más completo. Pero tal vez sea justo y conforme a cuanto se ha dicho ya, no dejar sin examinar las apelaciones del Hijo, pues son numerosas y se encuentran en muchas de las reflexiones que se hacen sobre él. Expongamos, por consiguiente, la significación de cada una de ellas y mostremos el misterio contenido en estos nombres [165].

154. Jn 8, 19.
155. Jn 19, 30.
156. Jn 9, 14.
157. Hb 5, 9.
158. Hb 7, 1.
159. Rm 4, 25.
160. Ga 2, 20.
161. Hb 5, 7.
162. Lc 22, 44.
163. Lc 22, 44.
164. Ibid.
165. Son los nombres de Cristo.

El misterio de los nombres de Dios

17. Debemos partir de este postulado: la divinidad es innombrable [166]. Esto lo demuestran no sólo los razonamientos, sino también los más sabios y antiguos hebreos que nos permitieron hacer conjeturas. Ellos, en efecto, que honraron a Dios sirviéndose de caracteres propios [167], no soportaron que ningún otro ser inferior a Dios, ni Dios mismo incluso, fuese escrito con las mismas letras [168], porque pensaban que la divinidad no debía tener, ni siquiera en este punto, nada en común con nuestras cosas. ¿Cuándo habrían aceptado ellos que una palabra sujeta a la disolución pudiese designar la naturaleza que no se disuelve y que es distinta de cualquier otra? Nadie, en efecto, respiró jamás la totalidad del aire, ni hubo mente humana que comprendiera enteramente la esencia de Dios, ni palabra alguna que la circunscribiese por completo; pero nosotros, partiendo de lo que está a su alrededor, hacemos un esbozo de lo que está en él [169] y componemos una imagen oscura y débil, y diversa, dada la diversidad de los elementos que la componen. El mejor teólogo, para nosotros, no es el que ha descubierto al Todo [170] –pues la

166. Contrariamente a lo que pretendía Eunomio, que veía en el término «ingénito» el nombre mismo de Dios, lo que definía al ser divino.

167. Alusión al tetragrama divino YHWH, las cuatro consonantes de la forma verbal hebrea «él es».

168. Los judíos no pronunciaban nunca el nombre de Yahvéh, nombre con el que Dios se había manifestado a Moisés (cf. Ex 3, 14); en su lugar utilizaban el término Adonai, esto es, el Señor.

169. Es decir, «de las cualidades que se relacionan con él».

170. Expresión muy próxima al fragmento de Píndaro: τὶ θεός; ὅ τι τὸ πᾶν: «¿Qué es Dios? Lo que es el Todo» (Píndaro IV, CUF, p. 211).

cárcel en la que estamos no puede acoger dentro de sí al Todo [171]–, sino el que ha logrado imaginar a Dios mejor que otro y ha recogido mejor en sí mismo la imagen de la verdad, o una sombra, o no sé cómo deba llamarse.

18. Luego, a partir de lo que nos es alcanzable, podemos decir que los términos «el que es» y «Dios» son, sobre todos los demás, en cierta manera, nombres de la esencia divina, y, de ellos, particularmente «el que es», no sólo porque así se hizo llamar por Moisés en la montaña [172] y, cuando éste le preguntó cómo se llamaba o quién era, le mandó decir al pueblo: *El que es me ha enviado* [173], sino también porque nosotros encontramos que esta denominación es la más adecuada [174]; pues la palabra «Dios», aun cuando, según los entendidos en estas cosas, proceda etimológicamente del verbo *théein* (correr) o del verbo *aithein* (quemar) [175], porque está siempre en movimiento y porque consume nuestras malas disposiciones –de ahí que se le llame *fuego devorador* [176]–, pertenece, no obstante, al grupo de las denominaciones relativas [177]

171. El cuerpo como «cárcel del alma» es una idea de origen platónico (cf. *Fedón* 67 d). Puede verse P.M. Schuhl, ΔΕΣΜΟΣ, en Mélanges A. Diès, Paris 1956, 233-234.

172. Cf. Ex 3, 14.

173. Ex 3, 14.

174. Gregorio sigue aquí los eslabones de una tradición a la que pertenecen exponentes tan notables como Filón (cf. *Quod. det. pot.* 160; *De somn.* I, 231) y Orígenes (cf. *De oratione* 24), según la cual «el que es» sería el nombre más adecuado para denominar a Dios.

175. Hoy, la etimología de la palabra «Dios» se considera desconocida. Cf. P. Chautraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* II, Paris 1970, 430.

176. Dt 4, 24.

177. Esto es, dichas en relación con algo (o alguien).

y no absolutas. Otro tanto se puede decir del término «Señor», que también es nombre de Dios: *Pues yo soy el Señor, tu Dios: éste es mi nombre* [178]. Y: *El Señor es su nombre* [179]. Pero nosotros buscamos una naturaleza a la que pertenezca el ser por sí mismo y no ligado a otro; ahora bien, ser es realmente lo propio de Dios y en totalidad, sin que otro antes o después que él –pues no lo hubo ni lo habrá– le limite o le mutile.

19. De las demás apelaciones, unas manifiestan claramente su poder, y otras, su economía, que es doble: supracorporal y corporal. Tales son, por una parte, las de *Todopoderoso* [180], *Rey de la gloria* [181] o *de los siglos* [182] o *de las potencias* [183] o *del amado* [184] o *de los que reinan* [185], y *Señor* o *Sabaoth* [186] –esto es, *de los ejércitos*–, o *de las potencias* [187] o *de los señores* [188]. Estos son claramente los nombres de su poder. Por otra parte, están los de *Dios de la salvación* [189] o *de las venganzas* [190] o *de la paz* [191] o *de la justicia* [192] o *de Abrahán, Isaac y*

178. Is 42, 8.
179. Am 9, 6.
180. Ex 15, 3.
181. Sal 23, 10.
182. 1 Tm 1, 17.
183. Sal 57, 13.
184. Sal 57, 13.
185. 1 Tm 6, 15.
186. Is 1, 19; Rm 9, 29.
187. Sal 23, 10.
188. Dt 10, 17.
189. Sal 67, 21.
190. Sal 93, 1.
191. Rm 15, 33.
192. Sal 4, 2.

Jacob [193] y de todo el Israel espiritual [194] y *que ve a Dios* [195]. Tales son los nombres de la economía. En efecto, puesto que nosotros nos regimos por estas tres cosas: el temor del castigo, la esperanza de la salvación y la práctica de las virtudes, de las que proceden la salvación y la gloria, el título de las *venganzas* nos suministra el temor, el de la *salvación*, la esperanza, y el de las *virtudes*, su puesta en práctica, de modo que el que lleva, por así decir, a Dios dentro de sí [196], al actuar rectamente alguna de estas disposiciones, se apresure más hacia la perfección y la familiaridad con Dios que brota de las virtudes.

Tales son, pues, los nombres comunes de la divinidad. Pero el nombre propio del que no tiene principio es el de *Padre*, y el nombre del que es engendrado sin principio es el de *Hijo*, y el nombre del que ha procedido o procede sin ser engendrado es el de *Espíritu Santo*.

Pero vengamos a los términos que designan al Hijo, pues de ellos tomó impulso nuestro discurso [197].

Los nombres del Hijo

20. Me parece, en efecto, que se le llama *Hijo* porque es idéntico al Padre en cuanto a la sustancia, y no sólo por esto, sino porque proviene de él. Y es *Uni-*

193. Ex 3, 6.
194. Cf. Ga 6, 16.
195. Gn 32, 30.
196. Cf. 1 Co 6, 20.
197. Es decir, el argumento anunciado al final del c. 16, del cual se había alejado Gregorio para dedicarse a este *excursus* sobre los nombres de Dios, cuando había dicho que se proponía examinar los nombres del Hijo.

génito [198] no sólo porque es el único en proceder del único y como único, sino porque existe de una manera única y no como los cuerpos. Se le llama *Verbo* [199] porque mantiene respecto del Padre la misma relación que el verbo [200] respecto de la mente: no sólo porque su generación está exenta de pasión, sino también por su estrecha unión con el Padre y por su función reveladora [201]. Se podría decir tal vez que es como la definición en relación con lo definido, puesto que esto se dice también *logos*. En efecto, la Escritura dice: *El que ha conocido al Hijo* –pues éste es el sentido de la expresión *ha visto– ha conocido al Padre* [202]; y el Hijo es una demostración abreviada y fácil de la naturaleza del Padre, pues todo ser engendrado es una definición muda del que lo ha engendrado. Pero si alguien dijese también que es llamado Verbo porque está presente en todo lo que existe, no se equivocaría; pues ¿qué es lo que no subsiste por el Verbo? [203]. Y se le llama *Sabiduría* [204] en cuanto conocimiento de las cosas divinas y humanas [205]. ¿Cómo es posible, en efecto, que el que ha creado no conozca las razones de lo que ha creado? Se le llama *Potencia* [206] porque conserva *las cosas que ha sido hechas* [207] y les otorga su fuerza de cohesión. Se le

198. Jn 1, 18.

199. Jn 1, 1.

200. Es decir, «la palabra».

201. Cf. Mt 11, 27; Lc 10, 22; Jn 1, 18.

202. Jn 14,9. El texto griego dice efectivamente: *El que me ha visto a mí, ha visto al Padre.*

203. Cf. Col 1, 17.

204. 1 Co 1, 30.

205. Tal es la definición estoica de la sabiduría. Gregorio transfiere aquí un fragmento del pensamiento pagano a su discurso teológico.

206. Ef 5, 9.

207. Jn 1, 13.

llama *Verdad* [208] en cuanto que es uno y no múltiple por naturaleza –porque la verdad es una y la mentira multiforme– y en cuanto que es puro sello del Padre [209] e impronta [210] sin mancha de mentira del mismo.

Se le llama *Imagen* [211] porque es consustancial y porque, en cuanto tal, procede del Padre sin que el Padre proceda de él. La naturaleza de una imagen consiste, en efecto, en ser una imitación del arquetipo del que se dice imagen. Con todo, aquí hay algo más; pues, en este caso, tenemos la imagen inmóvil de un ser que se mueve; pero en el caso del Hijo tenemos la imagen de un ser vivo, una imagen que tiene más semejanza con su modelo que la que tenía Seth con Adán [212] y la que tiene cualquier ser engendrado con su progenitor; tal es, en efecto, la naturaleza de los seres simples, que no puede ser semejante en un sentido y no serlo en otro, sino que debe ser perfecta representación de un ser perfecto y, más que una semejanza, una misma cosa con él. Se le llama *Luz* [213] porque es iluminación de las almas que se purifican tanto en su palabra como en su vida; pues si la ignorancia y el pecado son tinieblas, el conocimiento y la vida en Dios tendrán que ser luz. Se le llama *Vida* [214] porque es luz [215] y porque es la cohesión y la consistencia [216] de toda naturaleza racional;

208. Jn 14, 6.
209. Jn 6, 27.
210. Hb 1, 3.
211. Col 1, 15.
212. Cf. Gn 4, 25.
213. Jn 8, 12; 9, 5.
214. Jn 14, 6.
215. Jn 8, 12; 9, 5.
216. Es decir, «el que cohesiona y el que da el ser».

pues *en él vivimos, nos movemos y existimos* [217], según la doble potencia y soplo de su inspiración [218]; de él recibimos todos el soplo de vida y de él reciben el Espíritu Santo los que están en disposición de acogerlo, y ello tanto cuanto *abramos la boca* [219] del entendimiento. Se le llama *Justicia* [220] porque retribuye según el mérito [221] y porque juzga con equidad a los que están *bajo la Ley* y a los que están *bajo la gracia* [222], al alma y al cuerpo, de modo que una mande y el otro obedezca y la parte mejor tenga la hegemonía sobre la parte peor, a fin de que la peor no se rebele contra la mejor. Se le llama *Santificación* [223] en cuanto que es Pureza, para que el ser puro sea acogido por la pureza. Se le llama *Redención* [224] porque nos libera a nosotros que éramos prisioneros del pecado y se ofrece a sí mismo en nuestro lugar como rescate que purifica la tierra. Y se le llama *Resurrección* [225] porque nos hace elevarnos de esta tierra [226] y nos conduce hacia la vida [227], después de haber muerto por el gusto [228].

217. Hch 17, 28.

218. Alusión a la vida que Dios insufla en Adán (Gn 2, 7) y al soplo de Cristo dando el Espíritu Santo a los apóstoles (Jn 20, 22). Hablar de *doble inspiración* no es inexacto, ya que en ambos pasajes se emplea el mismo verbo: ἐνεφύσησεν.

219. Sal 118, 131.

220. 1 Co 1, 30.

221. Cf. Mt 16, 27; Rm 2, 6.

222. Rm 6, 14.

223. 1 Co 1, 30.

224. 1 Co 1, 30.

225. Jn 11, 25.

226. Cf. Jn 14, 31.

227. Cf. Tb 13, 2; Sb 16, 13; Dt 32, 39; 1 S 2, 6.

228. Es decir, por haber gustado del fruto prohibido (cf. Gn 2, 17).

21. Estos son todavía nombres comunes a lo que está por encima de nosotros y a lo que es por causa nuestra [229]. He aquí ahora los nombres que son propiamente nuestros y que convienen a lo que asumió de esta tierra.

Es *hombre* [230] no sólo para ser accesible por medio del cuerpo a los que están en el cuerpo –de otra manera no sería accesible, puesto que su naturaleza es inaferrable–, sino también para santificar por sí mismo la naturaleza humana, viniendo a ser como una levadura para toda la masa y uniendo a sí todo lo que había sido condenado para liberarlo de la condenación y haciéndose por el bien de todos todo cuanto somos nosotros –exceptuando el pecado–, a saber: cuerpo, alma y mente, sustancias a través de las cuales vino la muerte [231]. El compuesto de todos estos elementos es un hombre, Dios visible por cuanto nuestro entendimiento conoce. Y es *Hijo de hombre* [232] tanto por causa de Adán como de la Virgen, de quienes procede: de Adán, en cuanto progenitor, y de la Virgen, en cuanto sujeto a la ley de la maternidad, pero no a la ley de la generación.

229. Es decir, a la divinidad y a la humanidad de Cristo.

230. Jn 9, 11.

231. Esta enumeración de las tres partes del compuesto humano, santificadas por el Cristo encarnado, responde probablemente a una exigencia de precisión provocada por la herejía apolinarista que negaba, como se ve por las cartas teológicas del mismo Gregorio, la asunción del intelecto humano por parte del Hijo encarnado, ocupando el Logos mismo el lugar de la mente en Cristo. Una buena exposición sobre la cristología de Apolinar de Laodicea se encuentra en A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* I/I, Brescia, 1982, 607-629.

232. Mt 9, 6. La ausencia del artículo, presente en el texto evangélico (τοῦ ἀνθρώπου), puede deberse a pasajes como Ez 2, 3; 12, 2.22; 13, 2, o Dn 7, 13; 8, 17, o Ap 1, 13, donde no aparece.

Es *Cristo* [233] por causa de su divinidad; ésta es, en efecto, la unción de la humanidad, una unción que santifica no por operación, como en los demás *ungidos* [234], sino por la presencia del que todo entero unge; en virtud de esta presencia es llamado «hombre» el que unge y es hecho «Dios» el ungido [235]. Es *Camino* [236], en cuanto que nos conduce por sí mismo. Es *Puerta* [237], en tanto que introductor. Y es *Pastor* [238] porque apacienta a su rebaño en un campo verde [239], lo nutre con agua de reposo [240]; desde allí marcha a la cabeza del rebaño [241] y lo defiende de las bestias salvajes [242]; hace volver a la oveja errante [243], recobra a la perdida [244] y cura a la herida [245]; vigila a la que está fuerte [246] y reúne a todo el rebaño en el redil de lo alto [247], sirviéndose de las palabras de su ciencia pastoral. Es *Oveja* [248] en cuanto víctima de sacrificio. Y es *Cordero* [249] porque es *per-*

233. Mt 1, 16. Χριστὸς significa «Ungido».
234. Cf. Ex 30, 30; 1 S 10, 1, etc.: reyes, pontífices, profetas de la Antigua Ley.
235. O dicho de otra manera: en virtud de la unión de la divinidad con la humanidad, Dios se hace hombre y el hombre se hace Dios.
236. Jn 14, 6.
237. Jn 10, 9.
238. Jn 10, 11.
239. Sal 22, 2.
240. *Ibid.*
241. Jn 10, 4.
242. Cf. Ez 34, 25.
243. Ez 34, 16.
244. *Ibid.*
245. *Ibid.*
246. *Ibid.*
247. Cf. Is 40, 11.
248. Is 53, 7.
249. Is 53, 7; Jn 1, 29.

fecto [250]. Es *Sumo Sacerdote* [251] porque ofrece el sacrificio [252]. Y es *Melquisedec* [253] en cuanto que carece de madre [254], en lo que tiene por encima de nosotros, y de padre [255], en lo que tiene de común con nosotros, y en cuanto que carece de genealogía [256] en lo que tiene de lo alto: *¿Su genealogía* –dice en efecto la Escritura– *quién la podrá narrar?* [257]; y es también *Melquisedec* por ser *Rey de Salem* [258], que significa *paz* [259], porque es *rey de justicia* [260] y porque recibe el diezmo [261] de los patriarcas que triunfan sobre las potencias malvadas [262].

He aquí las apelaciones del Hijo. Camina a través de ellas: de manera divina a través de las que son sublimes y de manera compasiva a través de las que son corpóreas; o mejor, de una manera enteramente divina, a fin de que llegues a ser Dios subiendo desde aquí abajo a través del que por nosotros descendió desde arriba. Observa esta norma en toda circunstancia y ante todo y no resbalarás al considerar estos nombres, ya sean más sublimes o más humildes. *Jesucristo, ayer y hoy* corporalmente, *el mismo* espiritualmente *y por todos los siglos* [263]. Amén.

250. Ex 12, 5.
251. Hb 6, 20.
252. Hb 8, 3.
253. Hb 6, 20; 7, 1s.
254. Hb 7, 3.
255. *Ibid.*
256. *Ibid.*
257. Is 53, 8 (LXX).
258. Hb 7, 1.
259. Hb 7, 2.
260. *Ibid.*
261. Gn 14, 20; Hb 7, 2.
262. Cf. Gn 14, 17; Hb 7, 1.
263. Hb 13, 8.

DISCURSO 31 (5)

SOBRE EL ESPÍRITU SANTO

1. Esto es lo que teníamos que decir sobre el Hijo, y así nuestro discurso ha ido pasando por en medio de los que querían lapidarlo y se les ha escapado [1]. Porque el Logos no se deja lapidar; al contrario, es él quien, cuando quiere, lanza la piedra con la honda golpeando a las bestias salvajes, es decir, a los discursos que malévolamente se acercan a la montaña [2]. ¿Y qué puedes decirnos, objetan ellos, acerca del Espíritu Santo? ¿Desde dónde nos introduces un dios extraño y ausente de las Escrituras? [3] Tal es el lenguaje de los que se muestran moderados en lo que concierne al Hijo [4]. Es lo que se puede constatar a propósito de los caminos y los ríos:

1. Alusión a Lc 4, 30: Jesús se abre paso por en medio de los judíos que querían apedrearlo.

2. Cf. Ex 19, 12. Simbología empleada más arriba. Ver *Disc.* 28, 2.

3. Ya Basilio de Cesarea había puesto de manifiesto que algunas doctrinas cristianas no se encontraban en las Escrituras, pero sí en la Tradición. El motivo invocado era la disciplina del arcano (cf. *De Spiritu Sancto* 27).

4. Es decir, de los que respecto al Hijo tienen ideas ortodoxas, esto es, alejadas de los excesos de ambos extremos. Tal es el sentido más común del verbo μετριάζω atestiguado por los Padres (cf. Lampe). Se trata de los *pneumatómacos*: «moderados respecto al Hijo» porque en esto se oponían a los arrianos reconociendo, con los nicenos, la plena divinidad del mismo.

que se separan el uno del otro para unirse de nuevo. Lo mismo sucede aquí por causa de tan abundante impiedad: los que en ciertas cuestiones están en desacuerdo, en otras concuerdan, de modo que se hace imposible ver con claridad qué es lo que les une y qué es lo que les separa.

2. Además, hablar del Espíritu Santo resulta también algo dificultoso, no sólo porque los hombres que han salido malparados en nuestras discusiones sobre el Hijo se ponen a luchar con mayor ardor contra el Espíritu –¡necesitan, efectivamente, ser impíos en todas sus formas, porque, de no ser así, para ellos no vale la pena vivir la vida!–, sino también porque nosotros mismos, agobiados por la multitud de las cuestiones planteadas experimentamos la misma sensación que los nauseabundos, que después de haber sentido repugnancia por un alimento, rechazan todo alimento; lo mismo nos sucede a nosotros, que ya nos produce disgusto cualquier discusión. No obstante, basta que el Espíritu nos lo conceda y nuestro discurso correrá [5] y Dios será glorificado. Por tanto, examinar y distinguir cuántas veces concibe y pronuncia la Sagrada Escritura los términos «Espíritu» y «Santo», añadiendo los testimonios pertinentes al estudio y el significado particular que en tales pasajes tiene la conjunción de ambos términos, me refiero a «Espíritu Santo», es algo que dejaremos a otros [6] que han estudiado estas cosas para sí y para nosotros, puesto que también nosotros trabajamos ahora para ellos. Pero volvamos de nuevo a la secuencia del discurso.

5. Cf. Sal 147, 15.
6. Cf. *Disc.* 29, 16.

El Espíritu Santo no es un Dios extraño a la Escritura

3. Así pues, algunos, pensando que, con el Espíritu Santo, nosotros introducimos a un Dios extraño e inscrito fraudulentamente [7], se irritan y polemizan enérgicamente *por la letra* [8]; *sepan a este propósito que ellos experimentan temor* [9] allí donde no hay temor y aprendan con toda claridad que su amor a la letra no es otra cosa que un disfraz [10] de la impiedad, como se probará un poco más adelante, cuando refutemos en la medida en que nos sea posible sus objeciones [11]. Nosotros, sin embargo, tenemos tal seguridad en la divinidad del Espíritu que adoramos que, a partir de aquí, damos comienzo a esta exposición de la *teología* aplicando las mismas expresiones a toda la Trinidad, aun cuando a algunos este proceder les parezca demasiado audaz [12].

Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo [13], es decir, el Padre. *Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo* [14], esto es, el Hijo. *Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo* [15], a

7. Se entiende, entre las personas divinas. El término παρέγγραπτον viene a ser el eco de ἄγραφον (= no escrito, es decir, extraño a la Escritura), palabra que se lee más arriba (cf. *supra*, 31,1).

8. Es decir, «por la defensa de la letra». Cf. 1 Co 3, 6.

9. Sal 13, 5.

10. Cf. Mt 7, 15.

11. Tal será el objeto de los parágrafos 12 al 24.

12. Según Gallay, Gregorio, aplicando a la entera Trinidad una afirmación evangélica expresamente referida al Hijo o al Espíritu Santo, comete la audacia de pensar que tal afirmación se hace de la sustancia divina y no de la persona en cuestión.

13. Jn 1, 9.

14. Jn 1, 9.

15. Jn 1, 9.

saber, *el otro Paráclito* [16]. *Era, era* y *era*. Pero era uno solo. *Era la luz, la luz* y *la luz*; pero una sola luz y un solo Dios. Esto es lo que también David imaginaba cuando decía: *En tu luz veremos la luz* [17]. Y ahora nosotros la hemos visto y la anunciamos: desde la luz, que es el Padre, entendemos al Hijo [18] en la luz, esto es, en el Espíritu; teología breve y simple de la Trinidad [19]. ¡El que quiera refutarla, que la refute; el que quiera incurrir en impiedad, que incurra! [20]. Nosotros proclamamos lo que hemos entendido. *Nosotros subiremos a una montaña alta y gritaremos*, si no nos escuchasen desde abajo. *Exaltaremos* al Espíritu *sin temor* [21]; y si tenemos algún temor, será el de estar ociosos, no el de predicar.

El Espíritu Santo es «la santidad de Dios»

4. Si hubo un tiempo en el que el Padre no era, hubo un tiempo en el que no era el Hijo. Si hubo un tiempo en el que el Hijo no era, hubo un tiempo en el que tampoco era el Espíritu. Y si uno de ellos era

16. Jn 14, 16.26.

17. Sal 35, 10.

18. Cf. Jn 1, 5.

19. Ya Basilio (cf. *De Sp. sancto* 18, 47) había hecho de este versículo una interpretación trinitaria: en la luz del Espíritu Santo vemos la luz que es el Hijo. Gregorio aplica el término «luz» al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, sin destruir por ello la economía de la salvación. El Logos es realmente *la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo* (Jn 1, 9), pero, dado que esta luz es atributo divino y no título (exclusivo) del Hijo, puede legítimamente designar a cualquiera de las personas divinas. «Teología breve y simple», es verdad, pero larga y compleja en su desarrollo histórico.

20. Cf. Ap 22, 11.

21. Is 40, 9.

desde el principio [22], también eran los tres. Si tú abajas a uno solo, oso decirte que destronas de lo alto a los dos. ¿Qué provecho sacas de una divinidad incompleta? O más bien, ¿qué divinidad es esa, si no es completa? ¿Y cómo puede ser completa una divinidad a la que falta algo? Y le falta algo si no tiene la santidad. Pero ¿cómo podría tener la santidad sin el Espíritu Santo? [23] Porque, o la santidad es algo distinto del Espíritu Santo, y entonces uno debe explicar cómo la concibe, o si es lo mismo, tendrá que aclarar ¿cómo puede el Espíritu Santo no ser *desde el principio* [24]? Sería como si, para Dios, fuese mejor estar incompleto y sin el Espíritu durante cierto tiempo. Si el Espíritu no fuese *desde el principio* [25], ocuparía el mismo rango que yo, aunque un poco antes que yo, porque el tiempo nos separa de Dios. Y si ocupase el mismo rango que yo, ¿cómo podría hacerme Dios [26] o unirme a la divinidad? [27]

22. 1 Jn 1, 1.

23. Este último razonamiento relativo a la santidad parece contradecir lo dicho sobre la luz de Dios. Él no presenta la santidad como un atributo común a las tres personas divinas, sino como algo que parece suponer la existencia de la tercera persona. Gregorio piensa que el término «Espíritu» no es suficiente para designar a la tercera persona de la Trinidad. Se requiere también el concepto de «santidad»: Espíritu Santo. Y no habría santidad divina sin el Espíritu Santo, como no habría paternidad divina sin el Padre. La «santidad» es, por tanto, para Gregorio, la propiedad personal de la tercera persona de la Trinidad. Ella es la que nos permite confesar la divinidad del Hijo e invocar al Padre como hijo adoptivo.

24. Ibid.

25. Ibid.

26. Cf. 1 Co 3, 16.

27. Gregorio aplica al Espíritu Santo el mismo argumento que ya había empleado Atanasio para con el Hijo: Si éste no es Dios, ¿cómo podemos ser *divinizados* por él los hombres? Cf. *Disc. contra los arrianos* 39 (PG 26, 93 A).

El Espíritu Santo es Dios

5. Pero yo voy a discutir contigo de este asunto partiendo de un poco más arriba, porque ya hemos tratado de la Trinidad con antelación. Los saduceos no admitieron en absoluto la existencia del Espíritu Santo, pues ni siquiera creían en los ángeles o en la resurrección; no sé cómo pudieron refutar tantos testimonios del Antiguo Testamento en favor del mismo.

Los mejores teólogos griegos, que son los que, a mi parecer, más se han aproximado a nosotros, imaginaron algo al respecto, pero no se pusieron de acuerdo sobre su nombre. Lo llamaron «Mente del universo» [28], «Inteligencia exterior» [29] y otras expresiones semejantes.

De nuestros sabios, unos pensaron que el Espíritu Santo era una fuerza [30]; otros, una creatura; otros, Dios; y otros no tomaron partido por ninguna de estas cosas, según dicen ellos, por respeto a la Escritura, en cuanto que la Escritura no declara explícitamente nada al respecto. Y por este motivo, ni le veneran, ni le desprecian, colocándose ante él en una especie de posición intermedia o, más bien, completamente deplorable. Y de los que admiten que el Espíritu Santo es Dios, unos son piadosos únicamente en sus pensamientos, mientras que otros tienen el coraje de sostener su piedad con

28. Cf. Platón, *Fedón* 97 c-d, que recurre a la palabra de Anaxágoras: «Es la Mente que ha puesto en orden todas las cosas y es la causa de todo»; *Filebo* 28 c: «para nosotros, el Intelecto es el que gobierna cielo y tierra». Los Padres aplican la expresión generalmente a Dios, Padre e Hijo (referencias en Lampe).

29. Cf. Aristóteles, *Generación de los animales* II 3, 9.

30. El significado de la palabra griega ἐνέργεια connota actividad: «fuerza activa, en movimiento, emanando de una persona» (Lampe).

los labios. Pero he oído hablar también de otros, aún más sabios, que miden la divinidad y que confiesan como nosotros a los Tres que nosotros conocemos, pero dividiéndolos de tal manera que hacen del primero un ser infinito por sustancia y por potencia; del segundo, infinito por potencia, mas no por sustancia; y del tercero, un ser limitado en ambos sentidos [31]. Imitan con otras palabras a los que les definen «creador», «colaborador» y «servidor» y piensan que el rango y la cualidad implicados en los nombres es expresión cabal de sus realidades [32].

6. Pero nosotros no nos dirigimos a los que ni siquiera admiten la existencia del Espíritu Santo, ni a los griegos que deliran; en efecto, dice la Escritura, *¡no engordemos* nuestro discurso *con el aceite de los pecadores!* [33]. Con los demás, en cambio, discutiremos como sigue: el Espíritu Santo debe ser colocado entre los seres que subsisten en sí mismos o entre los seres que contemplamos subsistiendo en otro. De estos, los peritos en tales cuestiones, a uno lo llaman sustancia y al otro accidente. Si fuese un accidente, el Espíritu Santo sería la fuerza de Dios; pues ¿qué otra cosa o de quién podría ser? El Espíritu es, en efecto, lo más excelente y escapa a la composición. Y si es una fuerza, es evidente que será lo causado y no la causa y

31. Es decir, «en cuanto a la sustancia y a la potencia».

32. Cf. J. Danielou, *Akolouthia et exégèse chez Grégoire de Nysse*, RevSR 27 (1953) 219-248. Hay aquí una referencia a los *pneumatómacos* (cf. Basilio, *De Sp. sancto* 4, 6), para quienes el Padre es realmente el Creador, el Hijo, el ejecutor de la creación, y el Espíritu Santo, el tiempo o el lugar de la misma creación.

33. Sal 140, 5.

que, cuando deje de ser producida, dejará de existir. Tal es lo propio de la fuerza. ¿Cómo puede, entonces, actuar [34], decir ciertas cosas [35], apartar (a algunos apóstoles) [36], afligirse [37], irritarse [38] y hacer cuanto es claramente propio de un ser que se mueve y no de un movimiento? Pero si es una sustancia y no una de esas cosas que están alrededor de la sustancia [39], tendrá que ser considerado, o creatura o Dios; porque algo intermedio entre ellos, o algo que no participe de ninguno de los dos o que esté compuesto de ambos, no lograrían imaginarlo siquiera los que pintan los cabriciervos [40]. Y si es una creatura, ¿cómo es que creemos en él o podemos llegar a ser perfectos en él? Porque no es lo mismo creer en algo que creer a propósito de algo: lo primero corresponde a la divinidad; lo segundo, a todas las cosas. Pero si el Espíritu Santo es Dios, entonces no es creatura, ni hechura, ni esclavo como nosotros, ni cualquiera de esos nombres que indican condición humilde.

El Espíritu Santo: entre el ingénito y el engendrado

7. En este punto eres tú el que tiene la palabra: ¡que tus hondas empiecen a lanzar sus proyectiles, que tus silogismos comiencen a envolvernos! El Es-

34. Cf. 1 Co 12, 11.
35. Cf. Mt 12, 20; Jn 14, 26.
36. Cf. Hch 13, 2.
37. Cf. Ef 4, 30.
38. Cf. Jb 4, 9.
39. Es decir, que se predican de la sustancia.
40. Se trata de animales fantásticos que sólo existen en la mente de sus inventores.

píritu Santo, o es absolutamente ingénito, o es engendrado. Si es ingénito, son dos los seres sin principio. Y si es engendrado, haces una nueva distinción: o viene del Padre, o del Hijo. Si viene del Padre, nos encontramos con dos hijos y dos hermanos. Invéntame, si quieres, que son gemelos, o que uno es más viejo y el otro más joven, puesto que eres tan aficionado a las cosas corpóreas. Y si viene del Hijo, añades, nos hallamos ante un Dios nieto. ¿Hay algo más extravagante que esto? He aquí el lenguaje de *los sabios del mal hacer* [41] que se niegan a escribir lo que es bueno. Pero si yo viese que tal distinción es (lógicamente) necesaria, admitiría los hechos sin tener miedo a los nombres. En efecto, dado que el Hijo es Hijo según una relación [42] de orden superior, no pudiendo nosotros expresar de otra manera que procede de Dios y que le es consubstancial [43], no por eso debemos creer que es absolutamente necesario aplicar a la divinidad todos los títulos de la condición mortal, incluidos los relativos a nuestro parentesco. En línea con este razonamiento, tendrías que pensar también que Dios es de sexo masculino, puesto que se le llama Dios y Padre; y la divinidad, de sexo femenino, en conformidad con el género de las palabras; y el Espíritu, ni una cosa ni otra, ya que no engendra.

Y si, además, quieres dedicarte a esos juegos de niños, según los cuales Dios habría engendrado a su Hijo uniéndose con su voluntad, conforme a viejas bagatelas y fábulas, nos encontraríamos ante un dios mas-

41. Jr 4, 22.
42. σχέσιν: ver *supra*, 29, 16.
43. ὁμοούσιος con el Padre.

culino y femenino a la vez, el dios de Marción, que inventó los nuevos eones [44].

8. Pero, como nosotros no aceptamos tu primera distinción, que no admite nada de intermedio entre el ingénito y el engendrado, con tu grandiosa distinción desaparecerán al instante los hermanos y los nietos de que hablas, como si al desatarse el cabo principal se desatasen con él los demás nudos; así se alejan ellos de la teología. Porque, dime, ¿dónde pones tú al «ser que procede»? Él aparece, en efecto, en medio de tu distinción y el que lo introduce es mejor teólogo que tú, nuestro Salvador; a no ser que tú, en virtud de ese tercer Testamento que posees, suprimas de tus evangelios las palabras que siguen: *el Espíritu Santo, que procede*

44. Gregorio alude a la división de la sustancia divina en *eones* que emanan los unos de los otros por parejas. Pero nuestro autor parece confundir las doctrinas de Marción y Valentín, como si se tratasen del mismo gnosticismo. Lo cierto es que Marción no habla nunca de *eones*, que son elemento característico del gnosticismo valentiniano. Lo propio de Marción es la oposición de A y NT y de los dioses que presiden tales economías con el consiguiente rechazo de la Alianza Antigua. Al atribuir la invención de los eones a Marción, Gregorio identifica al hereje con un simple gnóstico sin advertir las diferencias que le separan del gnosticismo. Pero tal confusión parece remontarse a los tiempos de Ireneo (cf. DTC 9, 2, 2009-2032 y 15, 2, 2497-2519). Los manuscritos SDPC añaden al nombre de Marción el de Valentín. Hay que suponer como más probable que se trata de un añadido posterior que pretende acomodar el texto a la verdad histórica. El singular τοῦ... ἀνατυπώσαντος de la última frase explicaría mejor la presencia en el texto de un solo nombre propio. Por otra parte, Gregorio se muestra dubitativo en este punto: en el *Disc.* 41,2 atribuye la teoría de los eones a Simón Mago y a Marción, y en el *Disc.* 32,16 le devuelve su paternidad a Valentín, pero agregando una idea típicamente marcionita, la de los dos dioses.

del Padre [45]. Si procede [46] del Padre, no es una creatura; si no es engendrado, tampoco es el Hijo; y si está entre el ingénito y el engendrado es que es Dios. De este modo, escapando a las redes de tus silogismos, se ha demostrado Dios, porque es más fuerte que tus distinciones.

Pero ¿que es la procesión [47]? Si tú me dices qué es la ingenitud del Padre, yo te explicaré tanto la generación del Hijo como la procesión del Espíritu Santo, y así ambos deliraremos al asomarnos a ver [48] los misterios de Dios. ¿Y quiénes somos nosotros para hacer esto? Personas incapaces de saber lo que tienen debajo de sus pies o de *contar la arena de los mares, las gotas de la lluvia y los días de la eternidad* [49]; ¡cuánto menos podremos penetrar *en las profundidades de Dios* [50] y dar razón de una naturaleza tan inefable y tan por encima de nuestra razón!

Distinción de las hipóstasis en la única naturaleza

9. ¿Qué es, pues, dice él, lo que falta al Espíritu para ser Hijo?; porque si no le faltase nada, sería Hijo. Nosotros decimos que no le falta nada, pues Dios no carece de nada; pero la diferencia de la manifestación, por así decir, o de la relación entre ellos [51], produce también la diferencia en el nombre. Tampoco al Hijo

45. Jn 15, 26.
46. ἐκπορεύεται.
47. ἡ ἐκπόρευσις.
48. Cf. Jn 20, 11.
49. Si 1, 2.
50. 1 Co 2, 10.
51. La misma argumentación en *Disc.* 29, 16.

le falta nada para ser el Padre –pues la filiación no es una carencia–, pero no por eso es el Padre; de otro modo, también al Padre le faltaría algo para ser el Hijo, pues el Padre no es el Hijo. Estos términos no indican una carencia, ni una subordinación esencial; las expresiones «ser ingénito», «ser engendrado» y «proceder» designan al Padre, al Hijo y a aquel de quien se habla aquí, al Espíritu Santo; de este modo, se salvaguarda la distinción de las tres hipóstasis en la única naturaleza y dignidad de la divinidad. En efecto, ni el Hijo es el Padre, puesto que no hay más que un Padre, pero es lo mismo que el Padre, ni el Espíritu es el Hijo por el hecho de proceder de Dios, puesto que no hay más que un Unigénito [52], pero es lo mismo que el Hijo [53]. Los Tres son uno en cuanto a la divinidad y el Uno es tres en cuanto a las propiedades, para que el Uno no sea el de Sabelio [54], ni los Tres sean los de la perniciosa división actual [55].

52. Cf. Jn 1, 14.

53. Basta comparar esta fórmula con la de Eunomio para advertir la diferencia: «No hay –dice el arriano– numéricamente ningún otro al lado del Padre y que sea ingénito –pues no hay más que un solo y único Ingénito *de quien todo procede* (1 Co 8,6)–; ni otro al lado del Hijo y que sea genitura –pues no hay más que un solo y único Unigénito, nuestro Señor, *por quien todo existe* (*ibid.*), según el Apóstol; sino un tercero en naturaleza y en orden, hecho por mandato del Padre y mediante la actividad del Hijo y honrado en tercer lugar como la primera creatura del Unigénito» (*Apol.* 25, 24-33).

54. Para Sabelio, la mónada (unidad) divina excluye la trinidad de personas (cf. *Disc.* 30, 6).

55. Es decir, los que introduce el arrianismo y, más en concreto, la doctrina de Eunomio, para quien «el Hijo es inferior al Padre en tanto que su creatura y superior al Espíritu Santo en tanto que su creador» (*Apol.* 26, 14-15).

La consubstancialidad del Espíritu Santo

10. ¿Qué, pues? ¿El Espíritu es Dios? Ciertamente. ¿Entonces, qué? ¿Es consubstancial [56]? Sí, si es verdad que es Dios. Demuéstrame entonces, dice, que tanto el que es Hijo como el que no es Hijo proceden del mismo, y, a continuación, que son consubstanciales, y yo aceptaré que son Dios y Dios. Demuéstrame también tú que hay otro Dios y otra naturaleza divina [57] y yo te demostraré la misma Trinidad con los mismos nombres y realidades. Mas si no hay más que un solo Dios y una sola naturaleza suprema, ¿de dónde podré sacarte una comparación? ¿O es que la buscas otra vez en las realidades de aquí abajo, esas realidades que están en torno a ti? Es en extremo vergonzoso, y no sólo vergonzoso, sino también bastante estúpido, tomar de las cosas de abajo la imagen de las de arriba o hacerse una idea de la naturaleza inmutable a partir de las realidades cambiantes; es, como dice Isaías, *buscar a los vivos entre los muertos* [58]. A pesar de todo y para tu satisfacción, trataré de dar a mi discurso algún apoyo tomado de las cosas terrenas.

Aun pudiendo presentarte numerosos ejemplos de la vida animal, algunos de los cuales nos son conocidos y otros son conocidos a pocas personas, es decir, ejemplos de lo que la naturaleza se ha dignado poner en la generación de los seres vivos, creo que debo prescindir de ellos. Se dice, en efecto, que nacen no sólo

56. Esto es, *homooúsios*.

57. Argumento dirigido contra los que admiten la divinidad del Hijo, pero niegan la del Espíritu Santo: la existencia de dos personas de una misma naturaleza no es más fácil de entender que la existencia de tres. Cf. *infra* 31, 13.

58. Is 8, 19.

los mismos seres de los mismos padres, ni seres diversos de padres diversos, sino también seres semejantes de padres diferentes y seres diferentes de los mismos padres. Y si lo que se dice es digno de crédito, hay también otro modo de generación, a saber, el de aquel que se destruye y se engendra a sí mismo [59]. Existen, por añadidura, otros animales que salen en cierto modo de sí mismos, se transforman y pasan a un estado diferente gracias a la magnificencia de la naturaleza [60]. Más aún, viniendo del mismo ser, uno es engendrado y otro no engendrado, y, a pesar de ello, son consubstanciales. Esto, en cierto modo, se adaptaría mejor al caso presente. Con todo, después de haber citado un ejemplo tomado de nuestras doctrinas, un ejemplo que es conocido a todos, pasaré a hablar de otro.

11. ¿Qué era Adán? Creatura de Dios [61]. ¿Y Eva? Una sección del que había sido plasmado por Dios [62].

59. Elías de Creta ve aquí una alusión al ave Fénix (PG 36, 829 A). R. Van den Broek (*The Myth of the Phoenix*, Leyde 1970, p. 359, n. 3), en cambio, afirma que la alusión al Fénix no es segura, puesto que Gregorio remite a esta tradición de manera dubitativa. Nuestro autor no habla explícitamente del ave Fénix más que en un pasaje de sus *Poemas* (I 2, 3, vv. 526-530: PG 37, 620 A), en donde recurre a esta leyenda para simbolizar la muerte a sí mismo como paso previo para la vida eterna.

60. Así, la oruga, la ninfa y la mariposa.

61. Cf. Gn 1, 27. El término griego empleado por Gregorio es πλάσμα (plasmación, figura, imagen). Con esta palabra quiere significar que Adán, el primer hombre, es una creatura plasmada (modelada, configurada) por el Creador. Ya Ireneo había explicado con gran riqueza de detalles el proceso de la *plasis* humana por parte de Dios que, con sus «dos manos» –el Hijo y el Espíritu– modela al hombre *a su Imagen y Semejanza*.

62. Cf. Gn 2, 21-23.

¿Y Seth? Un ser engendrado por ambos [63]. ¿Te parece a ti que sean lo mismo la creatura [64], la sección y la genitura? Ciertamente. ¿Y estos seres son consubstanciales o no? ¿Cómo no? Se admite, por tanto, que seres que subsisten [65] de modo diverso puedan ser de la misma sustancia. Digo esto no porque yo atribuya a la divinidad las cualidades de la plasmación o de la división [66], o cualquier otra cualidad corporal –¡que ninguno de estos trapaceros se encarnice de nuevo conmigo!–, sino porque yo contemplo en estas cosas, como en una escena de teatro, lo que la mente humana puede percibir, pues es imposible que ninguna comparación pueda reproducir la verdad en toda su pureza. ¿Y por qué dices esto?, replican ellos; porque no pueden venir del mismo ser el que es engendrado y el que procede de alguna otra manera. ¿Cómo, pues? ¿Eva y Seth no vienen del mismo Adán? ¿De qué otro pueden venir? ¿Y son los dos engendrados? De ningún modo. Entonces ¿qué son? Uno (Eva) es sección; el otro (Seth), genitura; y, sin embargo, ambos son idénticos entre sí, pues son seres humanos. Nadie podrá decir lo contrario. Deja, por tanto, de combatir contra el Espíritu como si fuese absolutamente engendrado o, de no serlo, como si no fuese consubstancial, ni Dios; acepta, pues, la plausibilidad de nuestra hipótesis apoyado en estas realidades humanas. Pienso que ahora podrás ver con claridad, a no ser que estés absolutamente decidido a disputar y a combatir contra la evidencia.

63. Cf. Gn 4, 25.

64. Es decir, «el ser plasmado».

65. Es decir, «que vienen a la existencia».

66. Esto es, el haber sido plasmada o seccionada, como la creatura humana.

12. Pero ¿quién ha adorado al Espíritu?, dicen ellos [67]. ¿Quién, entre los personajes del Antiguo o del Nuevo Testamento? ¿Quién le ha suplicado? ¿Dónde está escrito que es preciso adorarlo e invocarlo? ¿De dónde has sacado esta opinión? Daremos una explicación más completa después, cuando hablemos de lo que no ha sido escrito [68].

Por ahora, bastará decir solamente esto: que el Espíritu es aquel en el que nosotros adoramos y por el que nosotros pedimos. Dice, en efecto, la Escritura: *Dios es Espíritu y los que lo adoran deben adorarlo en Espíritu y en verdad* [69]. Y todavía: *Porque nosotros no sabemos orar como conviene, pero el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables* [70]. Y: *Rogaré con el Espíritu, pero rogaré también con mente* [71], es decir, en la mente y en el Espíritu. Luego adorar u orar *con el Espíritu* no significa, en mi opinión, sino que el Espíritu se presenta a sí mismo la oración y la adoración. ¿Quién, de los que viven en Dios y saben bien que adorar al Uno es adorar a los Tres –puesto que tanto la dignidad como la divinidad es igual en los Tres– no aprobaría esto? Y ni siquiera temeré que se diga:

67. Esta es la objeción fundamental de los pneumatómacos: el NT (y con mayor razón el Antiguo) no ha afirmado nunca explícitamente la divinidad del Espíritu Santo. A esta objeción Gregorio replica con la teoría de la revelación progresiva (cf. *infra*, cc. 25 ss).

68. Es decir, de los dogmas que no han sido explícitamente formulados por la Sagrada Escritura. Ver los cc. 26 y 27 de este discurso.

69. Jn 4, 24. De este mismo versículo evangélico se servía Eumonio para distinguir entre «el ser *que* es adorado» (Dios Padre) y «el ser *en el que* se adora» (Espíritu Santo), destacando que no puede tratarse del *mismo* ser (cf. *Apol.* 25, 1-19)

70. Rm 8, 26.

71. 1 Co 14, 15.

todo se ha hecho por medio del Hijo [72], como si el Espíritu Santo estuviese incluido en el *todo* [73]. El texto dice, en efecto, *todo lo que se ha hecho* y no simplemente *todo*; no se refiere, por tanto, ni al Padre ni a lo que no ha sido hecho. Demuéstrame, pues, que el Espíritu Santo ha sido hecho y entonces podrás asignarlo al poder del Hijo y contarlo entre las creaturas. Pero hasta que no me demuestres esto, no aportarás con tal universalidad [74] ningún auxilio a la impiedad. Porque si el Espíritu Santo ha sido hecho, lo habrá sido sin duda por Cristo; no seré yo quien lo niegue; pero si no ha sido hecho, ¿cómo podrá ser una de las cosas de ese todo (que ha sido hecho) o cómo podrá haber sido hecho por medio de Cristo? Deja, pues, de honrar de mala manera al Padre en contra de su Unigénito –porque, privar al Padre de su Hijo por considerarlo una creatura [75], aunque sea la más noble, es un mal modo de honrarlo–; deja de honrar de mala manera al Hijo en contra del Espíritu [76], porque el Hijo no es el artífice de un siervo como nosotros [77], sino el

72. Jn 1, 3.

73. Para Eunomio, el Espíritu Santo era la primera y más grande de las creaturas del Hijo (cf. *Apol.* 25, 28-31; 26, 15; 28, 33-34): carecía de la divinidad del Padre y de la potencia demiúrgica del Hijo, pero estaba lleno de la potencia de la santificación y de la enseñanza (cf. *ibid.* 25, 32-33).

74. La universalidad que incluye al Espíritu Santo en «el todo» hecho por medio del Hijo.

75. Como hacían los eunomianos.

76. Como hacían los pneumatómacos.

77. El término ὁμοδούλου, aquí usado por Gregorio, subraya una de las consecuencias de las herejías arriana y macedoniana: si el Hijo y el Espíritu no son Dios, son creaturas: no hay término medio. Y si son creaturas, son también nuestros «compañeros de esclavitud» ante el Padre.

glorificado con un igual en dignidad. ¡No pongas en tu mismo rango nada que forme parte de la Trinidad, no sea que quedes excluido de la Trinidad! [78] No recortes nada en absoluto de esta naturaleza única e igualmente venerable, pues si quitas algo de los Tres, habrás destruido la totalidad o, mejor aún, te habrás puesto a ti mismo fuera de la misma. Es preferible tener una idea imperfecta de la unión [79] que rebasar el colmo de la impiedad [80].

La unidad de los Tres

13. Nuestro discurso ha llegado a su punto capital y yo lamento que ahora se remueva una dificultad ya muerta hace tiempo y que se había retirado en presencia de la fe [81]. Es, sin embargo, indispensable que

78. Introducir en la Trinidad cualquier realidad creada es destruir la divinidad. Gregorio entiende esta verdad desde su experiencia bautismal. El hombre es bautizado, es decir, arrancado del pecado y puesto en comunión con Dios, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Pretender que el Hijo o el Espíritu no son plenamente Dios y creer con todo en la eficacia del bautismo es admitir que la salvación no viene del Salvador. Sólo Dios puede perdonar el pecado. Un Hijo o un Espíritu que no fuesen Dios no podrían ser invocados como salvadores. Tampoco como divinizadores ni santificadores. El más mínimo recorte en la divinidad de cualquiera de las personas divinas arruina la fe bautismal y destruye la Trinidad. Cf. *supra*, c. 4.

79. Se entiende: «de la unión de los Tres» = de las tres personas divinas.

80. Literalmente: «que osar una impiedad absoluta».

81. La dificultad a que alude Gregorio radica en el modo de armonizar la fe en el Dios único con la fe en la Trinidad: ¿Cómo seguir siendo monoteísta tras afirmar que el Padre es Dios lo mismo

nosotros, que tenemos al Verbo y somos los defensores del Espíritu, nos mantengamos firmes ante los lenguaraces y no nos dejemos vencer sin recurrir a la lucha. Si hay, dicen ellos, Dios (Padre), Dios (Hijo) y Dios (Espíritu Santo), ¿cómo puede no haber tres dioses? ¿O cómo puede no ser una «poliarquía» lo que glorificáis? ¿Quiénes son los que plantean tales objeciones? Los impíos más consumados [82], o también los que ocupan el segundo rango en la impiedad; me refiero a los que tienen mejor opinión del Hijo [83]. Mi respuesta va para todos, pero especialmente para los segundos [84].

A estos últimos les digo: ¿Por qué nos llamáis «triteístas» vosotros que honráis al Hijo, aun desechando al Espíritu Santo? ¿No sois vosotros «diteístas»? Porque si os negáis a adorar también al Unigénito, os ponéis claramente del lado de nuestros adversarios; y entonces, ¿por qué os tratamos con bondad, como si no estuviéseis completamente muertos? Pero si veneráis al Hijo y hasta ese punto estáis salvíficamente dispuestos, os preguntaremos: ¿Qué argumento tenéis contra vuestro «diteísmo» si os lo echan en cara? Si disponéis de

que el Hijo y el Espíritu Santo? El Nacianceno considera que la dificultad ya ha sido resuelta desde antiguo; pero no todos la han superado del mismo modo. La unidad de Dios, para la fe de Nicea, es la unidad del Padre de quien procede el Hijo consubstancial en el Espíritu Santo. Otra es, sin embargo, la perspectiva del que resuelve el problema partiendo de la unidad de Dios fundada en la perfecta divinidad de los Tres. Tal es la dificultad que Gregorio aborda en este capítulo.

82. Es decir, los arrianos, que ni siquieran veneran como Dios al Hijo.

83. Tales son los que admiten la divinidad del Hijo, pero niegan la del Espíritu Santo, es decir, los llamados *pneumatómacos*.

84. Literalmente: «mi respuesta será común para ambos y propia para estos últimos».

un argumento hábil, respondednos y dadnos también a nosotros el medio para responder; pues las razones con las que vosotros os defendáis de diteísmo nos bastarán a nosotros para defendernos de la acusación de triteísmo. Y así ganaremos la causa tomándoos a vosotros, que nos acusáis, como defensores. ¿Hay mayor generosidad que ésta?

14. Pero ¿cuál es el razonamiento y la polémica que nos separan de los unos y de los otros juntamente? Para nosotros no hay más que un solo Dios, porque una sola es la divinidad, y los seres que proceden retornan a la unidad, aun cuando se crea que son tres; en efecto, uno no es más Dios que el otro, ni uno está delante y el otro detrás; no están separados por la voluntad, ni divididos por la potencia; aquí no se puede encontrar nada de cuanto existe en los seres divididos. Si es posible decirlo con brevedad, la divinidad es indivisa en seres divididos entre sí [85]: como tres soles que se penetran mutuamente formando una única fusión de luz. Luego cuando nosotros miramos a la divinidad, la causa primera y la «monarquía», lo que se nos aparece es la unidad, y cuando miramos a aquellos en los que está la divinidad, los que vienen de la causa primera sin intervalo de tiempo y con igual honor, son tres los que adoramos [86].

85. Así se expresa el texto griego: «ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις».

86. He aquí una de las formulaciones más sobresalientes del monoteísmo trinitario. En lugar de decir: «la Trinidad no destruye en absoluto la monarquía de Dios, porque el Hijo y el Espíritu Santo vienen del Dios único», Gregorio explica: «la Trinidad no puede destruir la monarquía de Dios, porque ella misma es esa monarquía». Cuando el Nacianceno piensa en la divinidad, en la causalidad universal, en la unidad perfecta que rige todas las cosas, está pensando en Dios Trinidad.

15. ¿Y qué?, podría decir uno tal vez. ¿No hay también entre los griegos, como enseñan sus mejores filósofos, una sola divinidad, y entre nosotros, una sola humanidad, es decir, toda la especie humana? Sin embargo, según ellos, hay muchos dioses y no uno solo, del mismo modo que hay muchos hombres. Pero, en este caso, la comunidad posee una unidad que sólo puede ser percibida por el pensamiento [87]; los individuos, en cambio, se distinguen los unos de los otros en el más alto grado, tanto por el tiempo como por su capacidad de sufrir y de obrar. Nosotros, en efecto, no sólo somos seres compuestos, sino también opuestos los unos a los otros y, a la vez, opuestos a nosotros mismos, porque no permanecemos puramente los mismos ni siquiera un solo día –menos aún, toda la vida–, sino que estamos sometidos al flujo y al cambio continuos en nuestros cuerpos y en nuestras almas. Yo no sé si los ángeles y todas las naturalezas de arriba que siguen a la Trinidad son así, aun cuando algunos [88] sean simples y estén más firmemente orientados hacia la belleza gracias a su proximidad con la Belleza suprema.

16. Porque los dioses y demonios que adoran los griegos, como ellos mismos admiten, no tienen necesidad alguna de nuestras acusaciones; sus propios teólogos les hacen ver que están sujetos a las pasiones [89] y

87. Para Gregorio de Nisa, decir «muchos hombres» es lo mismo que decir «muchas naturalezas humanas» (PG 45, 117-120). El Nacianceno se muestra contrario a este idealismo excesivo: lo común a los hombres es sólo su naturaleza abstracta, no una naturaleza concreta y realmente existente.

88. O más exactamente: «la naturaleza de algunos».

89. Según el pensamiento pagano, particularmente el de los platónicos, el demonio era una creatura expuesta a las pasiones, como los hombres, pero, a diferencia de los hombres, inmortal.

a los litigios, de cuántos males están llenos y a cuántos cambios están expuestos. Se hallan en guerra no sólo entre ellos, sino también con las causas primeras, aquellos a quienes los griegos llaman Océano, Tetis, Fanes y no sé qué otro nombre, o tal vez con cierto Dios que odia a todos sus hijos por el deseo de poder y, en su avidez, les devora a todos para llegar a ser «padre» de todos, «de los hombres y de los dioses» [90], miserablemente comidos y vomitados por él [91]. Y si es verdad que estas narraciones no son más que mitos y fábulas, como ellos mismos sostienen queriendo evitar la vergüenza de semejante relato, ¿qué dirán, sin embargo, a propósito de que «el universo ha sido dividido en tres partes» [92] y que cada uno de los tres dioses preside una parte de lo existente, puesto que son distintos en su composición y en sus prerrogativas?

Pero éste no es nuestro caso. *No es ésta la parte de Jacob* [93], dice mi teólogo [94], sino que cada uno de los Tres posee la unidad en relación con el que está

90. Fórmula usual en la poesía de Homero (cf. *Ilíada* 1, 544).

91. Alusión al mito de Cronos.

92. Cf. Homero, *Il.* 15, 189. El que pronuncia estas palabras es Poseidón, que reclama para sí, para Zeus y para Hades, el dominio de tierra, cielo e infierno, las tres partes del universo.

93. Jr 10, 16.

94. Gregorio evoca aquí un viejo tema de la apologética cristiana. Puede verse, a modo de ejemplo, Atenágoras, (*Legación en favor de los cristianos* 18-23, SC 3, pp. 109-129), que cita a Océano, Tetis, Fanes y Cronos. Estos falsos dioses, según los mitos, se reparten el universo; el verdadero Dios, en cambio, «herencia de Jacob» ha creado el universo. La teología de Jeremías, que remite a esta verdad, es la verdadera teología.

con él no menos que en relación consigo mismo [95], en cuanto que la sustancia y la potencia vienen a coincidir. Tal es el principio de su unión, por cuanto nosotros podemos entender. Por tanto, si esta explicación es sólida, demos gracias a Dios por este estudio; si no lo es, busquemos una explicación más sólida.

17. No sé si tendremos que decir que tus razonamientos son propios de un hombre que bromea o que habla en serio; me refiero a aquellos con los que niegas la unión que nosotros afirmamos. ¿Cuál es, en efecto, tu razonamiento? Las cosas consubstanciales, dices, se enumeran conjuntamente, entendiendo por enumeración conjunta la reagrupación en un solo número; en cambio, las que no son consubstanciales no se enumeran conjuntamente [96]. De este modo y en base a este razonamiento, añades, no podéis evitar tener que decir que hay tres dioses; nosotros, en cambio, no corremos este peligro, puesto que no decimos que (los Tres) sean consubstanciales. Tú crees, por tanto, haberte liberado de las dificultades con una sola pa-

95. Πρὸς τὸ συγκείμενον... πρὸς ἑαυτό. La preposición πρὸς indica aquí el movimiento vital de cada persona divina en relación con las otras en el seno de la Trinidad, al mismo tiempo que su unión (cf. Jn 1, 1.2; 14, 20).

96. Se inicia aquí un problema particularmente espinoso en el ámbito de la polémica contra los pneumatómacos. Gregorio sigue, en este punto, el tratado *sobre el Espíritu Santo* (cf. cc. 17-18) de su amigo Basilio, que había resuelto ya el problema, planteado por sus adversarios, de la «connumeración» o enumeración conjunta. Según los pneumatómacos, sólo se puede escapar del triteísmo si se considera a cada una de las personas de la Trinidad como de naturaleza distinta, es decir, si no se las «connumera».

labra y haber obtenido la victoria, pero una mala victoria, porque te ha sucedido algo parecido a los que se ahorcan por miedo a la muerte. En efecto, por verte libre de la preocupación de tener que defender la «monarquía», has negado la divinidad y has entregado a tus enemigos lo que ellos buscaban. Pero yo, aunque tenga que soportar fatigas, no entregaré a nadie el ser que adoro. Además, ni siquiera veo qué fatiga haya en esto.

18. Las cosas consubstanciales, dices tú, se enumeran juntas [97], y las que no lo son se designan por separado. ¿De dónde sacas esto? ¿De qué doctores o mitólogos? ¿No sabes que cualquier numero indica la cantidad de las cosas, no su naturaleza? Yo, en cambio, soy tan reacio, más aún, tan ignorante, que hablo de «tres» para referirme a cosas que son tres por el número, aunque sean de naturaleza distinta; muy al contrario, yo hablo de «uno», «uno» y «uno», es decir, de diferentes unidades, aunque estén unidas entre sí en cuanto a la sustancia [98], porque me refiero menos a las cosas que a la cantidad de las mismas; sobre ellas recae el número. Pero, puesto que te ciñes tanto a la letra, aunque en realidad haces guerra a la letra, examina los

97. El razonamiento suena así: No se pueden enumerar conjuntamente, en un solo número, más que las cosas consubstanciales; si en Dios se cuentan tres personas de la misma naturaleza es que hay tres dioses: un Dios, más otro, más otro. El sofisma consiste en tomar la palabra «Dios» para designar tanto a la naturaleza como a la persona.

98. Es decir, «aunque sean de la misma sustancia». Luego la enumeración se refiere únicamente a la peculiaridad de las personas, no a la sustancia común. El número «tres» se predica, por tanto, de las personas, no de la sustancia, que es única.

ejemplos que ahora te propongo [99]. En el libro de los *Proverbios* se dice: *Tres son los animales que caminan con buen porte: el león, el macho cabrío y el gallo* y, en cuarto lugar, *el rey que arenga a su pueblo* [100] –para no citar en el mismo pasaje otros grupos de cuatro que son de naturaleza diversa–. Encuentro también dos querubines que son enumerados separadamente por Moisés [101]. ¿Cómo pueden ser, entonces, según las reglas de tu arte [102], «tres» los animales del primer ejemplo, estando tan distantes unos de otros por su naturaleza? ¿O cómo pueden ser enumerados por separado los dos querubines, siendo tan semejantes y estando tan unidos entre sí? Y si yo te citase a Dios y a Mammón, *dos señores* [103] enumerados en unidad, a pesar de estar tan lejos el uno del otro, me haría probablemente más ridículo aún por esta enumeración conjunta.

19. Pero, tú me objetas, se dice que son enumeradas conjuntamente y que poseen la misma esencia aquellas cosas que se designan recíprocamente con el mismo nombre; por ejemplo, «tres hombres» y «tres dioses», no un grupo de tres compuesto de cosas diferentes. ¿Qué significa esta réplica? Es un modo de poner leyes a los nombres, no de decir la verdad. Porque, en mi opinión, Pedro, Pablo y Juan no serán tres, ni tampoco consubstanciales, hasta que no se hable de tres Pablos, tres Pedros o tres Juanes; pues lo que tu has ob-

99. Ejemplos tomados de la letra de la Escritura.

100. Pr 30, 29-30.

101. Cf. Ex 37, 8.

102. Gregorio remite a la dialéctica (arte) de Eunomio, presente también en las sutilezas de los pneumatómacos.

103. Mt 6, 24.

servado para los nombres genéricos [104], nosotros lo reclamamos –según tus invenciones– para los nombres específicos [105]. De otro modo, si no nos concedes lo que tú te arrogas, estarás cometiendo una injusticia con nosotros.

Pero ¿qué decir de Juan que, en sus Cartas Católicas, dice: *tres son los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre* [106]? ¿Crees que delira? Sí, en primer lugar, porque tiene la audacia de enumerar conjuntamente cosas que no son consubstanciales, lo que tú no concedes más que para las cosas consubstanciales –¿quién podría, en efecto, decir que esas cosas [107] son de la misma sustancia?; en segundo lugar, porque nos ha salido al encuentro sin unirlas en una relación recíproca; muy al contrario, después de haber pronunciado el «tres» en masculino (τρεῖς), ha añadido los «tres» en neutro (τὰ τρία) [108], contra las reglas y leyes de tu gramática. Sin embargo, ¿qué diferencia hay en poner tres (en masculino) añadiendo después uno, uno y uno (en neutro), o en decir uno, uno y uno (en masculino) denominándoles «tres» no en masculino, sino en neutro? Es precisamente esto lo que tú refutas de la divinidad.

¿Qué es para ti el cangrejo? ¿No es el animal, lo mismo que el instrumento [109] y la constelación [110]? ¿Y

104. Es decir, que indican el género.

105. Esto es, que indican la especie.

106. 1 Jn 5, 8.

107. Es decir, los tres testigos.

108. La oposición del neutro y del masculino permite en griego enlazar concisión y sutileza.

109. Es decir, las «pinzas» o «tenazas», que traducen también el término griego (καρκίνος).

110. Ésta es más conocida por su nombre latino: Cáncer.

qué se quiere significar con el término «perro»: el animal que vive en la tierra, el que vive en el mar [111] o el que vive en el cielo [112]? ¿No te parece a ti que se habla de tres cangrejos y de tres perros? Sin duda. ¿Son tal vez por esto consubstanciales? ¿Qué hombre sensato podría afirmarlo? ¿Ves dónde ha ido a parar tu discurso sobre la enumeración conjunta refutado por estos ejemplos? Porque, si las cosas consubstanciales no se enumeran necesariamente juntas y las que no lo son pueden enumerarse conjuntamente, y la denominación hace referencia a ambas cosas, ¿qué queda de tus opiniones?

20. Examino también este otro punto, y tal vez no sin razón. ¿Uno y uno no se unen para formar el dos? Y viceversa: ¿el dos no se descompone en uno y uno? Evidentemente. Luego si, según tu razonamiento, las cosas que se suman son de la misma sustancia y de sustancia distinta las que se separan, ¿qué sucede? Que las mismas cosas son a la vez de idéntica sustancia y de sustancia diferente. ¡Yo me río de tus enumeraciones previas y posteriores, esas enumeraciones de las que tú tanto te enorgulleces, como si las cosas dependiesen del orden de las palabras! Si esto fuese así, y puesto que la divina Escritura enumera las mismas cosas antes y después a causa de su idéntica dignidad de naturaleza, ¿qué impediría, según el mismo principio, que tales cosas fuesen al mismo tiempo más y menos dignas? La misma observación puede hacerse a propósito de las voces «Dios» y «Señor», y de las preposiciones «de él», «por él» y «en él» [113], a partir de las cuales tú nos con-

111. Perro de mar.
112. La constelación del perro.
113. Cf. Rm 11, 36.

feccionas al ser divino, atribuyendo la primera al Padre, la segunda al Hijo y la tercera al Espíritu Santo [114]. ¿Qué habrías hecho si cada una de ellas hubiese sido atribuida a cada uno de los Tres, dado que, incluso cuando todas ellas son aplicadas a todos [115] –como es claro al que lee la Escritura con un poco de atención–, tú introduces por su medio tal disparidad de dignidad y de naturaleza? [116].

Esto es suficiente para los que no son demasiado irreflexivos. Pero, puesto que, una vez que has lanzado el ataque contra el Espíritu, te es difícil frenar tu ímpetu y, como hacen los jabalíes más feroces, no litigar hasta el fin arrojándote contra la espada hasta haber recibido dentro de tus vísceras el golpe entero, vamos a examinar en qué consiste el argumento que te queda.

El lenguaje bíblico sobre Dios

21. De nuevo e insistentemente das vueltas al asunto de que no está escrito. Pero que el Espíritu no es

114. El uso de las tres preposiciones –que son en sustancia las de la doxología de Rm 11, 36– servía para designar las diversas funciones –y, en consecuencia, la diversa dignidad– de las tres personas divinas: «del cual» indicaría, según los herejes, la causa agente, es decir, el Padre; «por medio del cual», la causa instrumental, es decir, el Hijo. El tema está más desarrollado en Basilio (cf. *De Sp. sancto* 2, 4-35).

115. Es decir, a las tres personas de la Trinidad.

116. El orden en el que las personas divinas son nombradas, con las preposiciones en cuestión, daba pretexto a los herejes para atribuir al Padre, al Hijo y al Espíritu una dignidad y una divinidad de valor decreciente. Gregorio, siguiendo a Basilio (cf. *De Sp. sancto* 4, 6-5-12) también en esto, afirma que la Escritura aplica indiferentemente todas estas preposiciones a las personas de la Trinidad sin observar distinción de naturaleza o de dignidad.

un extraño (a nuestra fe), ni ha sido introducido subrepticiamente, sino que ha sido conocido y desvelado tanto por nuestros contemporáneos como por los antiguos, es algo ya demostrado por muchos de los que han dado explicaciones sobre este tema, los que se han dedicado al estudio de las divinas Escrituras no con pereza ni superficialmente, sino entreabriendo los pliegues de la letra y mirando a su interior [117]; de este modo han merecido ver la belleza allí escondida y han sido iluminados por la lámpara del conocimiento.

Lo demostraremos también nosotros de corrida, en tanto que nos sea posible, para que no parezca que somos inútiles ni más ambiciosos de lo que es preciso, edificando *sobre un cimiento hecho por otros* [118]. Pero si el hecho de no estar escrito demasiado claramente que el Espíritu Santo es Dios, ni haber sido llamado frecuentemente con este nombre como ha acaecido con el Padre, en un primer momento, y con el Hijo, después [119], es la causa de tu blasfemia así como de tu locuacidad sin límites y de tu impiedad, nosotros te libraremos de esta dificultad después de hacer una breve consideración sobre las cosas y los nombres siguiendo especialmente la costumbre de la Escritura.

22. Hay cosas que no existen, pero que tienen nombre; otras, que existen, pero que no tienen nombre;

117. Cf. Jn 20, 11.

118. Rm 15, 20.

119. «En un primer momento» (πρότερον) alude al AT; «después» (ὕστερον), al NT. Cf. *infra*, c. 26: «... el AT proclamaba manifiestamente al Padre y más oscuramente al Hijo. El Nuevo ha manifestado al Hijo y ha hecho entrever la divinidad del Espíritu».

otras, que ni existen ni tienen nombre; y otras, finalmente, que existen y tienen nombre. ¿Me pides demostraciones de todo esto? Estoy presto a proporcionártelas. Según la Escritura, Dios duerme [120], se despierta [121], se irrita [122], anda [123] y tiene por trono a los querubines [124]; y, sin embargo, ¿cuándo ha estado sometido a las pasiones?, ¿cuándo has oído decir que Dios tenga un cuerpo? [125] Esto es algo que no existe más que en la imaginación. Nosotros, en efecto, hemos designado, como nos ha sido posible, las cosas de Dios a partir de las nuestras. Su mantenerse lejos de nosotros y como desinteresado de nosotros, por los motivos que él sólo conoce, es su sueño; y ello porque nuestro sueño es el cese de toda actividad y de toda acción. El darnos de improviso sus beneficios a consecuencia de un cambio de decisión es su despertarse; pues la vigilia es el final del sueño como el dirigir la mirada a alguno es el final del apartar la mirada de él [126]. Hemos interpretado su castigo como un acceso de ira, porque para nosotros el castigo proviene de la ira. Andar significa hacer ahora esto y después lo otro, porque andar es pasar de una cosa a otra. Y al reposar en las potencias santas, como si gustase de morar en medio de ellas, se sienta y se coloca en el trono. Pero también ésta es una expresión humana, ya que Dios no reposa en nadie tanto como en los santos. Su rápido movimiento es su *vuelo* [127] y su mirar es su

120. Cf. Sal 77, 65.
121. Cf. Dn 9, 14.
122. Cf. Is 5, 25.
123. Cf. Gn 3, 8.
124. Cf. Is 37, 16.
125. Cf. *Disc.* 28, 7-8.
126. O mejor: «la atención es el final de la distracción».
127. Cf. Sal 17, 11.

rostro [128]; su *mano* [129] es su acción de dar y de aceptar; en suma, diversas potestades y actitudes de Dios han sido ilustradas por nosotros mediante imágenes corporales.

23. Por otra parte, ¿de dónde has tomado tú los términos «ingénito» o «carente de principio», que son tus ciudadelas? O también, ¿de dónde hemos tomado nosotros el término «inmortal»? [130]. Muéstranos estos conceptos con su nombre y, o bien tendremos que declararlos falsos por no estar en la Escritura, o tendremos que cancelarlos. Y entonces tú hallarás la muerte en virtud de tus mismos postulados, porque dichos términos vendrán a ser suprimidos en perjuicio tuyo, y con ellos, la muralla tras la cual te refugiabas con tanta seguridad. ¿No resulta evidente que estos términos proceden de otros que les implican [131], aun cuando tales términos no estén expresamente pronunciados? ¿Cuáles, por ejemplo? *Yo soy el primero y seré después de estas cosas* [132]; y: *Antes de mí no hay ningún otro Dios y después de mí no lo habrá* [133]. La expresión *él es* [134], en efecto, (dice Dios), se refiere enteramente a mí, que

128. Cf. Sal 33, 17.

129. Cf. Sal 10, 12.

130. Gregorio dice que la Escritura no aplica nunca a Dios la palabra «inmortal»; y ello es exacto. El único pasaje en que podría hallarse este término es 1 Tm 1, 17, pues ciertos manuscritos griegos (y la Vulgata con ellos) lo emplean; pero la lección más autorizada es la de «incorruptible» (ἀφθάρτῳ). Tal es la lección que conocía Gregorio (cf. *Disc.* 30, 13, donde se cita este versículo).

131. Y de los cuales pueden deducirse.

132. Is 41, 4. Los LXX dicen: *Yo soy el primero y soy para el porvenir.*

133. Is 43, 10.

134. Ex 3, 14.

no he tenido comienzo, ni tendré fin. Al admitir esto, que no hay nada antes que él ni tiene una causa anterior a él, le estás llamando «sin principio» e «ingénito»; y al admitir que no dejará de existir, le estás considerando «inmortal» e «imperecedero». Tales son los primeros nexos y su situación.

¿Cuáles son, sin embargo, las cosas que no existen ni se dicen? Que Dios sea malvado; que la esfera tenga cuatro ángulos [135]; que el pasado sea presente; que el hombre no sea compuesto. ¿Has conocido a alguien tan falto de juicio que se atreva a pensar o declarar algo de esto?

Nos quedan por decir cuáles son las cosas que existen y se nombran: Dios, el hombre, el ángel, el juicio, la vanidad de estos silogismos tuyos, la destrucción de la fe y el aniquilamiento del misterio [136].

24. Si tal es la diferencia que existe entre los nombres y las cosas, ¿por qué eres tan esclavo de la letra y te alías con la sabiduría de los judíos, dejándote llevar por las sílabas, pero abandonando las realidades? ¿Si tú dijeses «dos veces cinco» o «dos veces siete» y yo dedujese «diez» o «catorce», o si de tu definición de «un ser vivo, racional, mortal» yo dedujese «el hombre», pensarías tal vez que estoy delirando? ¿Y cómo, si vengo a decir lo mismo que tú? Las palabras no proceden más del que las dice que del que obliga a decirlas [137]. Por tanto, del mismo modo que aquí yo no prestaba más atención a lo que decías que a lo que pensa-

135. Es decir, que sea cuadrada.

136. Cf. Rm 4, 14; 1 Co 1, 17. Los silogismos que emplean los herejes para negar la divinidad del Espíritu Santo son «vanidad» y así se les denomina.

137. O de otro modo: «los razonamientos no pertenecen al que los hace más que al que los deduce».

bas, así, aunque yo encontrase algo que no hubiese sido dicho o no hubiese sido dicho claramente por la Escritura, pero sí pensado, no dejaría de enunciarlo y no tendría miedo de ti, el sicofanta de los nombres.

Por consiguiente, nos situaremos frente a aquellos que sólo a medias piensan rectamente [138].

Pero, en relación contigo, ni siquiera esto se puede decir; porque, si niegas apelaciones del Hijo que son tan claras y tan numerosas, es evidente que tampoco respetarás estas otras [139], aunque tuvieses un conocimiento mucho más explícito y amplio de las mismas. Mas ahora, sin hacer de menos a vuestra sabiduría, voy a explicaros la causa de toda esta oscuridad retomando el asunto que nos ocupa un poco más arriba.

La pedagogía divina presente en la revelación progresiva

25. Dos célebres *cambios* [140] de vida se han producido en el curso de los tiempos [141]; ellos reciben el nombre de los dos Testamentos y de *temblores de tierra* [142],

138. Son los que admiten la divinidad del Hijo, pero no la del Espíritu Santo (cf. *supra*, c. 13).

139. Es decir, las que designan al Espíritu Santo.

140. Hb 12, 27.

141. Debe advertirse que Gregorio se refiere no sólo a la historia de la salvación, sino, como se dirá más tarde, a la historia del dogma de la Trinidad y de su revelación progresiva. A este respecto no es imposible que la palabra οἰκονομία, utilizada al final del c. 25 con sentido de «condescendencia», haya servido de palabra-puente para pasar de la economía a la teología, de la historia de la salvación a la doctrina sobre Dios (θεολογία)-. A propósito de Hb 12, 26-28 puede verse C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux*, t. 2, Paris 1959, pp. 411-412, nn. 26 y 27.

142. Cf. Mt 27, 51.

debido a la notoriedad de los hechos. El primero fue el que va de los ídolos a la Ley [143]; el segundo, de la Ley al Evangelio [144]. Y ahora nosotros anunciamos un tercer temblor, a saber, el paso de las cosas de aquí abajo a las cosas de arriba, las que ya no se mueven ni *son sacudidas* [145]. Lo mismo ha sucedido para los dos Testamentos. ¿Qué significa esto? Que no fueron modificados de improviso ni al compás con el primer movimiento de esta acción. ¿Por qué motivo? Es necesario aprenderlo para que no nos sintamos obligados, sino persuadidos; porque lo que no es conforme a la voluntad [146] no es duradero, como sucede con las plantas y las corrientes de agua que son retenidas por la fuerza; pero lo que es conforme a la voluntad es más duradero y más seguro. Lo primero es propio del que sufre violencia; lo segundo es lo nuestro. Lo primero conviene a la bondad de Dios; lo segundo, a un poder tiránico. Dios pensaba que no debía hacer el bien a los que no le aceptasen y que debía conceder sus beneficios a los que le aceptasen. Por eso, adoptando el comportamiento propio de un pedagogo y de un médico,

143. Cf. Ex 20, 3-5.

144. Cf. Mt 27, 51; Hb 9, 3-8. El autor de la *Carta a los Hebreos* habla de una sacudida de la tierra al instante de promulgarse la Ley (12, 26), y anuncia un segundo temblor para el fin de los tiempos; pero cuando, en el v. 24, habla de Jesús como Mediador de la Nueva Alianza, no evoca ninguna catástrofe; por eso, pensamos que la afirmación de Gregorio parece referida más bien a Mt 27, 51, pues el paso de la Ley al Evangelio ha estado representado en la tradición por la ruptura del velo del Templo; así lo leemos en un sermón de San León Magno: «scisso Templi velo... ut figura in veritatem... Lex in Evangelium verteretur» (*De Passione Domini Sermo* VIII, PL 54, 341 B).

145. Hb 12, 28.

146. Es decir, «lo que no se hace por voluntad propia».

suprime tal costumbre o tolera tal otra, haciendo alguna pequeña concesión al placer, como hacen lo médicos con los enfermos, para que la medicina condimentada por medio de la técnica con sabores más agradables sea aceptada por el enfermo. No era, en efecto, fácil cambiar las cosas que la duración prolongada y la costumbre habían hecho respetables. ¿Qué quiero decir con esto? Que el primer cambio suprimió los ídolos, pero permitió los sacrificios; el segundo abolió los sacrificios, pero no prohibió la circuncisión; después, una vez que hubiesen aceptado la supresión de esta práctica, aceptarían también lo que antes les había sido permitido: unos, los sacrificios; otros, la circuncisión. Así, de paganos que eran llegaron a ser judíos, y de judíos, cristianos, siendo substraídos para el Evangelio por estos cambios parciales. ¡Que te convenza de esto Pablo, que, proveniendo de la *circuncisión* [147] y de la *purificación* [148], llega a decir: *En cuanto a mí, hermanos, si predico la circuncisión, ¿por qué soy aún perseguido?* [149] Aquello era propio de la economía [150]; esto, de la perfección.

26. Yo podría comparar a esto lo que concierne a la «teología»; pero en sentido inverso: allí el cambio surge de las supresiones; aquí, por el contrario, la perfección se alcanza por medio de adiciones [151]. En efec-

147. Hch 16, 3.
148. Hch 21, 26.
149. Ga 5, 11.
150. O condescendencia de Dios.
151. Es decir, mientras que, en el ámbito de la práctica religiosa, se ha pasado de un culto exterior y minucioso a una mayor simplicidad externa (se ha introducido, por tanto, un proceso de supresión de lo superfluo), en el ámbito de la teología se ha pasado de una doctrina más simple a otra más compleja y rica.

to, las cosas están como sigue: El Antiguo Testamento anunció manifiestamente al Padre y más oscuramente al Hijo. El Nuevo Testamento dio a conocer abiertamente al Hijo [152] e hizo entrever la divinidad del Espíritu. Ahora el Espíritu está presente en medio de nosotros y nos concede una visión más clara de sí mismo. Pues no era prudente que, cuando aún no se confesaba la divinidad del Padre, se proclamase abiertamente al Hijo, y que, cuando no era admitida todavía la divinidad del Hijo, se añadiese al Espíritu Santo como un fardo suplementario, por emplear una expresión un poco más atrevida, no fuese que abrumados, por así decir, con un alimento superior a nuestras fuerzas y dirigiendo la mirada, aún demasiado débil, hacia la luz del sol, corriésemos el riesgo de perder nuestras facultades. En cambio, por medio de añadidos parciales, de *ascensiones* [153], como dijo David, de avances y de progresos *de gloria en gloria* [154], la luz de la Trinidad brillará para los más luminosos [155].

152. Cf. 1 P 1, 20.

153. Sal 83, 6.

154. 2 Co 3, 18. Cf. M. Harl, *From glory to glory. L'interprétation de 2 Cor. 3, 18 b par Grégoire de Nysse et la liturgie baptismale*, en Kyriakon. Festschrift J. Quasten, Münster 1970, pp. 730-735.

155. El c. 26 establece un lazo entre la historia de la salvación y la teología o doctrina sobre Dios. A la tradición de la Iglesia antigua que leía la teología en el interior de la economía, Gregorio añade una nueva interpretación: la teología misma ha sufrido una variación por causa de la economía. Estamos en presencia de un progreso en la revelación teológica misma: antes del Evangelio no parece haber más que un solo Dios; con el Evangelio tenemos conocimiento de la existencia de un solo Dios y su Hijo, que es asimismo plenamente Dios; más tarde, sabremos que también el Espíritu Santo es Dios. Tal presentación está fundada en razones

Por este motivo, pienso yo que el Espíritu mora parcialmente en las almas de los discípulos adaptándose a la capacidad de sus receptores: al comienzo del Evangelio, después de la Pasión, después de la Ascensión; él perfecciona sus capacidades [156], les inspira [157] y se manifiesta en lenguas de fuego [158]. Y poco a poco es revelado por Jesús, como puedes advertir tú mismo leyendo el evangelio con más atención: *Yo pediré al Padre*, dice, *y él os enviará a otro Paráclito, el Espíritu de la verdad* [159], para que no parezca que es un antidios y que habla en virtud de alguna otra potencia [160].

pedagógicas; con todo, no debe reducirse su importancia. Gregorio dirá, a partir del c. 27, que conviene prestar atención a este progreso dogmático. Hay, pues, para él una «historia del dogma», por emplear una expresión actual. El tiempo del dogma es irreversible (no podemos quedarnos en representaciones teológicas del pasado), pero también irremplazable (es absolutamente necesario recorrer este tiempo). A primera vista, Gregorio parece abrir el tiempo del dogma a la totalidad del tiempo de la Iglesia: el que va del Evangelio al fin del mundo. El de Nacianzo habla de un «ahora» en el que «el Espíritu concede una visión más clara de sí mismo». Pero ese «ahora» en el que se revela el Espíritu no parece sobrepasar la era apostólica. Gregorio no se muestra más explícito en este punto, y su mayor audacia teológica radica, sin duda, en afirmar que la divinidad del Espíritu es uno de esos misterios cuya revelación no competía a Cristo, sino al mismo Espíritu. Con todo, su empeño por mostrar (cc. 29 y 30) que la Escritura proclama la divinidad del Espíritu no tiene sentido más que en la perspectiva de que tal proclamación acontece en el seno de la Iglesia apostólica, la que ha visto a Jesús resucitado y ha interpretado su mensaje a la luz de Pentecostés. A este propósito puede verse A. Lunean, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église*, Paris 1964, pp. 151-160.

156. Cf. Mt 10, 1; Mc 6, 7; Lc 9, 1.

157. Cf. Jn 20, 22.

158. Cf. Hch 2, 3.

159. Jn 14, 16-17.

160. Se entiende: potencia extraña a Dios.

Y en seguida: *Él lo enviará*, pero *en mi nombre* [161]. Aquí omite el *yo pediré* del pasaje precedente y conserva el *enviará*. Sigue inmediatamente: *Yo enviaré* [162], que expresa su propia dignidad; y después: *Él vendrá* [163], indicando la potencia del Espíritu.

27. Tú ves las iluminaciones parciales que nos han iluminado y el orden de la teología, que sería preferible guardásemos sin darla a conocer precipitadamente, ni tenerla escondida hasta el final. Pues lo uno denota incapacidad y lo otro, impiedad; lo uno puede chocar a los que nos son extraños [164] y lo otro puede enajenar a los nuestros [165].

Añadiré a lo dicho una idea que tal vez ya vino a la mente de otros, pero que a mí me parece fruto de mi propia reflexión. Aunque los discípulos habían sido colmados de muchas enseñanzas, había para el Salvador algunas que ellos no estaban en condiciones de soportar entonces [166], seguramente por los motivos que expuse, y por eso las mantenía ocultas; además, agrega que todo nos sería revelado por el Espíritu después de su venida [167]. Una de estas enseñanzas era, pienso yo, la divinidad misma del Espíritu, esclarecida más tarde, cuando su conocimiento resultaba ya oportuno y comprensible, tras

161. Jn 14, 26.
162. Jn 16, 7.
163. Jn 16, 8.
164. Es decir, «los no creyentes».
165. Es decir, «alejar a los que comparten con nosotros la misma fe».
166. Cf. Jn 16, 12.
167. Cf. Jn 16, 13.

el restablecimiento del Salvador en su gloria [168], para que, gracias a este milagro, no se desconfiase más de él. Porque ¿qué otra cosa más grande habría podido prometer el Salvador o enseñar el Espíritu? Si hay algo que deba tenerse por grande y digno de la magnificencia de Dios es esta promesa o enseñanza.

La cadena de oro: El (Espíritu) que diviniza no puede no ser Dios

28. Tal es el pensamiento que tengo sobre estas cuestiones, y ojalá lo siga teniendo, y conmigo, todo el que sea mi amigo: venerar a Dios Padre, a Dios Hijo y a Dios Espíritu Santo, tres propiedades [169], una divinidad, sin división de gloria, honor, sustancia y reino, como explicó no hace mucho uno de esos hombres portadores de Dios [170]. Por tanto, que no vea *levantarse a la estrella de la mañana* [171], como dice la Escritura, ni la gloria del resplandor de lo alto, el que

168. Es decir, «tras el retorno del Salvador a su estado glorioso al fin de los tiempos». El término carece aquí de toda connotación peligrosamente origenista.

169. Se trata de propiedades personales o hipostáticas (cf. *supra*, c. 9, al final). Más tarde se impondrá el término σχέσεις (=relaciones) para definir a las personas. Gregorio ya ha empleado el término en este mismo discurso (31, 9) y en el *Disc.* 29, 16.

170. Probable referencia al tratado de Basilio *sobre el Espíritu Santo*, tratado compuesto durante los años 374-375, que otorga al Espíritu Santo la misma gloria, honor y soberanía que al Padre y al Hijo.

171. Jb 11, 17; 2 P 1, 19.

no piense así o se deje llevar por las circunstancias, estando ahora de una parte y luego de otra [172] y deliberando erróneamente sobre cuestiones de máxima grandeza. Porque si el Espíritu no debe ser adorado, ¿cómo es que puede divinizarme por el bautismo? [173] Y si debe ser adorado, ¿cómo puede no ser digno de culto? Y si es digno de culto, ¿cómo puede no ser Dios? Lo uno depende de lo otro; es realmente una cadena de oro [174] y de salvación [175]. Y del Espíritu nos viene la regeneración [176]; de la regeneración, el restablecimiento en el estado originario; y del restablecimiento, el conocimiento de la dignidad del que nos ha restablecido.

172. Es decir, adaptándose a las directrices del poder político. A propósito de esto, deben tenerse muy presentes las frecuentes intervenciones del poder imperial en las controversias religiosas del siglo IV.

173. Cf. Mt 28, 19. Nos hallamos ante un argumento clásico de la teología trinitaria. Ya San Atanasio lo había usado a propósito del Verbo: si el Hijo no fuese verdaderamente Dios, el hombre no podría ser divinizado por él (cf. *Contra los Arrianos* 2, 70: PG 26, 296 B). El mismo Atanasio extiende el argumento al Espíritu Santo en su *Carta a Serapión*: Si el Espíritu Santo diviniza, no hay duda de que su naturaleza es la naturaleza de Dios (1, 24: SC 15, p. 126). Gregorio presenta aquí el argumento en su conjunto: si me puede divinizar, el Espíritu es Dios; y si es Dios, debe ser adorado como tal. En el mismo acto de adoración el fiel está confesando la divinidad del Espíritu.

174. Expresión homérica (cf. Homero, *Ilíada* 8, 19) comentada por Platón, que ve en ella el símbolo del sol (*Teeteto* 153 c-d). «Verdaderamente de oro» es la cadena de la fe cristiana en contraposición a la de la mitología pagana.

175. O mejor: «y que procura la salvación».

176. Cf. Jn 3, 5.

La divinidad del Espíritu en la Sagrada Escritura

29. Esto es, por tanto, lo que se podría decir si se admite lo que no está en la Escritura [177]. Pero ahora verás venir a ti un tropel de testimonios en base a los cuales se demostrará que la divinidad del Espíritu está también muy atestiguada en la Escritura, al menos para aquellos que no son demasiado estúpidos ni extraños al Espíritu. Examina lo que sigue: Cristo es engendrado, él (el Espíritu) lo precede [178]; Cristo es bautizado, él da testimonio [179]; Cristo es tentado, él lo reconduce a Galilea [180]; Cristo realiza prodigios, él lo acompaña [181]; Cristo sube al cielo, él le sucede [182]. Pues ¿qué no puede hacer el Espíritu entre las cosas grandes y las que hace Dios? ¿Qué nombre no recibe entre los que se dan a Dios fuera de los nombres de ingénito y engendrado? Porque era necesario dejar al Padre y al Hijo sus propiedades [183], a fin de que no hubiese confusión en la divinidad, que conduce al orden y a la justa disposición a las demás cosas. ¡Por otra parte, yo me asusto al considerar la riqueza de los títulos [184] y de todos los nombres ultrajados por quienes atacan al Espíritu! Es llamado Espíritu de Dios [185], Espíritu de Cristo [186], mente

177. Cf. *supra*, c. 21 al comienzo.
178. Lc 1, 31.35.
179. Lc 3, 21-22.
180. Lc 4, 2.14.
181. Mt 12, 22.28.
182. Hch 1, 9; 2, 3-4.
183. Es decir, la «ingenitud» para el Padre y la «generación» para el Hijo.
184. Títulos que se aplican al Espíritu Santo.
185. 1 Co 2, 11.
186. Rm 8, 9.

de Cristo [187], Espíritu del Señor [188], Señor mismo [189], Espíritu de adopción [190], de verdad [191], de libertad [192]; Espíritu de sabiduría, de inteligencia, de consejo, de fuerza, de ciencia, de piedad, de temor de Dios [193], porque él ha creado todas estas cosas; él llena todas las cosas con su sustancia, él contiene todas las cosas. *Llena el mundo* [194] con su sustancia, pero no es contenible por el mundo en cuanto a su potencia; es bueno [195], recto [196], guía [197]; santifica [198] por naturaleza, no por disposición de otro, y no es santificado; mide y no es medido [199]; se participa de él [200], pero él no participa; llena [201], no es llenado; contiene [202], no es contenido; es recibido en herencia [203]; es glorificado [204]; es contado con (el Padre y el Hijo) [205]; da lugar a una amenaza [206]: es el dedo de Dios [207]; es un

187. 1 Co 2, 16.
188. Sb 1, 7.
189. 2 Co 3, 17.
190. Rm 8, 15.
191. Jn 14, 17; 15, 26.
192. 2 Co 3, 17.
193. Is 11, 2.
194. Sb 1, 7.
195. Sal 142, 10.
196. Sal 50, 12.
197. Sal 50, 14.
198. 1 Co 6, 11.
199. Jn 3, 34.
200. Rm 8, 15.
201. Sb 1, 7.
202. Ibid.
203. Ef 1, 13-14.
204. 1 Co 6, 19.20.
205. Mt 28, 19.
206. Mc 3, 29.
207. Lc 11, 20.

fuego [208], como Dios [209], para mostrar –pienso yo– que le es consubstancial.

Es el Espíritu que crea [210], que recrea por medio del bautismo [211] y por medio de la resurrección [212]. Es el Espíritu que conoce todas las cosas [213], que enseña [214], que sopla donde quiere y como quiere [215], que guía [216], que habla [217], que envía [218], que pone aparte [219], que se irrita [220], que es tentado [221], que revela [222], que ilumina [223], que vivifica [224] –o mejor, que es la misma luz y la misma vida–, que hace de nosotros templos [225], que nos diviniza [226], que nos hace perfectos [227], de modo que precede al bautismo [228] y es buscado después del bautismo. Obra cuanto obra Dios [229], se divide en lenguas de fuego [230], dis-

208. Hch 2, 3.
209. Dt 4, 24.
210. Sal 103, 30.
211. Jn 3, 5; cf. 1 Co 12, 13.
212. Ez 37, 5-6.9-10.14.
213. 1 Co 2, 10.
214. Jn 14, 26.
215. Jn 3, 8.
216. Sal 142, 10.
217. Hch 13, 2.
218. Hch 13, 4.
219. Hch 13, 2.
220. Jb 4, 9.
221. Hch 5, 9.
222. Jn 16, 13.
223. Jn 14, 26.
224. Jn 6, 63.
225. 1 Co 3, 16.
226. Ibid.
227. Jn 16, 13.
228. Cf. Hch 10, 47.
229. 1 Co 12, 4-6.11.
230. Hch 2, 3.

tribuye los carismas [231], hace los apóstoles, profetas, evangelistas y doctores [232]. Es inteligente, múltiple, claro, penetrante, imparable, inmaculado [233], lo que quiere decir que es la sabiduría suprema, el que obra de múltiples maneras [234], el que ilumina y penetra todas las cosas [235], el ser libre [236] e inmutable [237]. Él lo puede todo [238], vigila todas las cosas [239], penetra todos los espíritus [240]: los intelectuales, los puros, los más sutiles –me refiero a las potencias angélicas–, como también los de los profetas y apóstoles [241], en el mismo instante, pero no en los mismos lugares [242], puesto que están dispersos por aquí y por allí, lo cual demuestra que nada le circunscribe.

30. Los que dicen y enseñan estas doctrinas y, además, lo llaman *otro Paráclito* [243] como si fuera otro Dios, los que saben que sólo la blasfemia contra él es imperdonable [244], los que estigmatizan tan terriblemente a Ananías y Safira por haber mentido al Espíritu Santo como si hubiesen mentido a Dios y no a un hombre [245], esos, ¿te parece a ti que proclaman que el Espíritu es Dios o

231. 1 Co 12, 11.
232. Ef 4, 11.
233. Sb 7, 22.
234. Cf. 1 Co 12, 11.
235. Sb 7, 24.
236. Sb 7, 23.
237. Ibid.
238. Ibid.
239. Ibid.
240. Ibid.
241. Sb 7, 27.
242. Sb 8, 1.
243. Jn 14, 16.
244. Cf. Mt 12, 31.
245. Cf. Hch 5.

piensas que dicen otra cosa? ¡Hasta qué punto debes estar realmente embrutecido y alejado del Espíritu si careces de estos recursos y necesitas de alguien que te instruya! Así son de numerosas y de vivas las denominaciones del Espíritu. ¿Qué necesidad hay de colocarte al lado de estas expresiones los testimonios relativos a ellas?

Y todo lo que la Escritura refiere al Espíritu de más humilde, como ser donado [246], ser enviado [247], ser distribuido [248], el carisma [249], la donación [250], la insuflación [251], la promesa [252], la intercesión [253] o cualquier otra palabra de esta índole, para no enumerarlas una a una, debe ser reportado a la causa primera, a fin de mostrar de quién procede (el Espíritu) y de hacer ver que no son tres principios separados entre sí a la manera del politeísmo. Porque, en cuestión de impiedad, lo mismo da confundirlos como hace Sabelio que separarlos como hace Arrio; en el primer caso, por lo que respecta a la persona [254]; en el segundo, por lo que concierne a las naturalezas.

La impropiedad de las analogías

31. Porque yo, reflexionando mucho en mi interior con la curiosidad de la mente y verificando el razona-

246. Lc 11, 13.
247. Jn 16, 7.
248. Hb 2, 4.
249. 2 Co 12, 30.
250. Hch 2, 38.
251. Jn 20, 22.
252. Ga 3, 14.
253. Rm 8, 26.
254. Es de notar el uso del término πρόσωπον. Se sabe que Gregorio, de ordinario, designa a la persona con la palabra ὑπόστασις.

miento desde todos los puntos, he buscado una imagen de tan gran realidad, pero no he logrado saber a qué de entre las cosas de aquí abajo debe compararse la naturaleza divina; pues, aunque uno encuentre una pequeña semejanza, la mayor parte se le escapa, dejándole en este mundo con el ejemplo. He pensado, como también han hecho otros, en una fuente, un arroyo y un río, por ver si existía una analogía entre la primera y el Padre, el segundo y el Hijo y el tercero y el Espíritu Santo. Estas cosas, en efecto no están separadas en el tiempo, ni divididas entre sí por lo que se refiere a la continuidad, aunque en cierto modo parezcan divididas por sus tres propiedades. Pero temí, en primer lugar, presentar mediante esta comparación una especie de flujo de la divinidad [255] que excluiría su estabilidad; y, en segundo lugar, tuve miedo de introducir la unicidad numérica [256]; porque la fuente, el arroyo y el río son numéricamente una sola cosa que se conforma en modos diversos.

32. Todavía he imaginado el sol, el rayo y la luz. Pero también en este caso surgían peligros: primero, que se pensase en una cierta composición de una naturaleza que no es compuesta, como cuando se trata del sol y sus propiedades; en segundo lugar, que atribuyésemos la sustancia al Padre, no dando a los otros dos categoría de sustancias, sino de potencias inherentes a Dios, pero no subsistentes de por sí [257]; pues ni el rayo ni la

255. O mejor: «una divinidad en flujo incesante».

256. Literalmente: «la unicidad en cuanto al número», es decir, una reducción a la unidad del número de las personas.

257. Literalmente: «no hipostasiando a los otros, sino haciendo de ellos potencias que existen en Dios, sin ser hipóstasis».

luz son otro sol, sino emanaciones solares y cualidades sustanciales del sol. Con tales ejemplos asignaríamos a Dios la cualidad de ser y no ser a la vez, lo cual sería aún más absurdo que todo lo dicho hasta ahora.

He oído también a uno que exponía un razonamiento de este género: brilla sobre un muro un destello de luz solar que se refleja después en una superficie de aguas en movimiento; el rayo toma este movimiento y lo propaga a través de las ondas del aire [258]; después se para contra la superficie sólida y se produce una vibración realmente extraordinaria; el rayo, en efecto, se agita con muchos y frecuentes movimientos, no siendo unidad más que multiplicidad, ni multiplicidad más que unidad, y, debido a la velocidad del choque y de la separación, escapa a nuestra mirada antes de ser aferrado por ella.

33. Pero ni siquiera esto me es posible admitirlo, y por un solo motivo: es demasiado evidente que hay algo [259] que da movimiento al rayo; sin embargo, no hay nada anterior a Dios para que algo le haya dado el movimiento, pues él es la causa de todas las cosas y no tiene una causa anterior. Por otro lado, también en este caso tendremos que suponer las mismas cosas: composición, difusión, naturaleza móvil y no inmutable; pero nada de esto puede pensarse de la divinidad. Y, en sustancia, cuando considero en los ejemplos lo que me imagino, no hay nada que fije mi pensamiento, a menos que uno tome prudentemente un trazo de la imagen y deseche el resto.

258. Literalmente: «el rayo toma este movimiento a través del aire que está en medio».

259. «Una sustancia».

Finalmente, me ha parecido mejor dejar a un lado las imágenes y las sombras, que son engañosas y muy lejanas de la verdad, aferrarme al pensamiento más conforme a la fe [260], asirme a un pequeño número de palabras, tomar por guía al Espíritu y conservar hasta el final esta iluminación [261] recibida de él como *verdadera compañera* [262] y amiga, prosiguiendo mi camino a través de este siglo y convenciendo a los demás, en la medida en que me sea posible, de adorar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, una sola divinidad y una sola potencia, porque *a él toda gloria, honor y poder en los siglos de los siglos* [263]. Amén.

260. Literalmente: «más piadoso» (εὐσεβεστέρας). Sobre el sentido de esta expresión, ver *Disc.* 27, 2, al comienzo.

261. Se trata de la «iluminación» conferida por el bautismo. Cf. *Disc.* 39, 20, al final: «ἐλλαμπόμενοι τῇ Τριάδι» (=iluminados por la Trinidad).

262. Flp 4, 3.

263. Ap 1, 6; 5, 13.

ÍNDICE BÍBLICO

Génesis

1, 26-27: 232.
2, 7: 85, 215.
2, 9: 180.
2, 17: 215.
3, 8: 248.
4, 25: 214, 233.
4, 26: 117.
5, 24: 117.
6, 8: 117.
9, 12: 135.
14, 17-20: 218.
15, 6: 117.
18, 1 ss.: 117.
19, 24: 173.
22, 2 ss.: 117.
28, 17: 117.
32, 25-30: 117.
88, 18: 117.
32, 26: 119.
32, 29: 119.
32, 30: 212.

Exodo

2, 3: 88.
3, 6: 212.
3, 14: 105, 209, 210, 249.
7, 1: 97.
10, 22: 109.
12, 5: 218.
14, 20: 109, 156.
14, 27: 178.
15, 3: 211.
15, 23-25: 180.
16, 16-18: 134.
17, 6-7: 118.
19, 12: 94, 219.
19, 13: 95.
19, 16-20: 94.
19, 20: 88, 94.
19, 24: 94.
24, 1: 94.
24, 2: 94.
24, 9-15: 94.
24, 9-10: 94.
24, 12: 94.
24, 14: 94.
24, 18: 94.
26, 31: 96, 139.
26, 31-33: 96.
31, 18: 96.
31, 18 ss.: 88.
33, 22-23: 96.
33, 23: 96, 97.
36, 35-36: 96.
37, 8: 243.

Levítico

11, 33: 95.

Deuteronomio

4, 24: 110, 210, 261.
6. 7: 80.
10, 17: 211.

Jueces
13, 22: 119.

1 Samuel
15, 28: 204.

1 Reyes
3, 12: 122.
4, 29: 123.
18, 44: 135.
19, 11: 119.

2 Reyes
2, 11: 88, 119.

2 Crónicas
7, 13: 135.

Job
4, 9: 226, 261.
5, 10: 135.
11, 17: 257.
12, 13: 110.
15, 25: 109.
26, 10: 133.
26, 28: 135.
28, 14: 185.
28, 25: 136.
38, 3: 86.
38, 16: 109.
38, 22: 135.
38, 25: 200.
38, 28: 135.
38, 29: 135.
38, 31: 139.
38, 36: 128.

Salmos
1, 2: 80.
2, 1: 152.
2, 8: 196.
4, 2: 211.
8, 2: 97.
8, 4: 99.
10, 12: 249.
13, 5: 221.
17, 11: 248.
17, 12: 109.
18, 1: 185.
18, 6: 137.
21, 1: 190.
21, 2-3: 191.
22, 2: 217.
23, 10: 211.
31, 9: 82.
33, 2: 80.
33, 17: 249.
35, 7: 123.
43, 3: 178.
44, 7: 173.
46, 4: 139.
50, 12: 260.
50, 14: 260.
54, 18: 80.
57, 13: 211.
58, 5: 202.
65, 6: 152.
67, 21: 211.
77, 65: 248.
79, 2: 180.
79, 9-12: 95.
81, 1: 189.
83, 6: 254.
93, 1: 211.
93, 2: 189.
102, 17: 110.
103, 4: 140, 200.
103, 5: 200.
103, 23: 139.
103, 30: 261.
109, 1: 188.

109, 3: 172.
110, 7: 186.
113, 4: 185.
118, 131: 101, 215.
124, 4: 204.
134, 7: 135.
136, 4: 82.
138, 6: 123.
138, 13-16: 124.
140, 5: 225.
142, 10: 260, 261.
147, 15: 220.

Proverbios
8, 22: 173, 185, 186.
8, 25: 165, 186.
25, 27: 80.
30, 29-31: 243.

Eclesiastés
1, 7: 132, 133.
3, 1: 81.
7, 23: 123.

Cantar de los Cantares
2, 15: 95.
5, 16: 181.

Sabiduría
1, 7: 102, 260.
7, 22: 262.
7, 23: 262.
7, 24: 262.
7, 26: 117, 173.
7, 27: 262.
8, 1: 262.
13, 13: 93.

Eclesiástico
1, 2: 2 29.
25, 12: 77.
48, 3: 135.

Isaías
1, 11: 108.
1, 19: 211.
5, 25: 248.
6, 1 ss.: 120.
8, 19: 231.
11, 2: 260.
28, 25: 93.
37, 16: 248.
40, 9: 222.
40, 11: 217.
40, 13: 110.
41, 4: 172, 249.
42, 8: 211.
43, 10: 249.
49, 3.5: 174.
49, 6: 187.
53, 2: 178.
53, 4: 180.
53, 5: 180.
53, 6: 190.
53, 7: 180, 217.
53, 8: 218.
53, 11: 187.

Jeremías
4, 3: 93.
4, 19: 77.
4, 22: 227.
5, 22: 132.
9, 21: 86.
10, 16: 240.
13, 23: 95.
23, 18: 120.
23, 24: 102.
50, 31: 75.

Lamentaciones
3, 34: 110.

Ezequiel
1, 4 ss.: 110, 120.
31, 9: 134.
34, 16: 217.
34, 25: 217.
37, 5 ss.: 261.

Daniel
3, 22: 82.
5, 12: 76, 107.
9, 14: 248.
9, 18: 202.

Amós
4, 13: 200.
9, 6: 211.

Baruc
3, 36: 204.
3, 38: 204.

Habacuc
1, 8: 95.

Zacarías
13, 7: 185.

Malaquías
3, 10: 135.

Mateo
1, 16: 177, 217.
2, 2.7.9-10: 177.
2, 11: 177.
2, 13-14: 178.
3, 16: 178.
4, 1: 178.
4, 2: 174, 178.
4, 3: 192.
4, 11: 178.
5, 14: 197.
6, 24: 243.
7, 6: 95.
7, 14: 87.
7, 20: 107.
8, 3: 199.
8, 13: 179.
8, 16: 179, 199.
8, 24: 174, 179.
8, 26: 179.
9, 6: 216.
9, 15: 197.
9, 25: 199.
9, 35: 180.
10, 1: 255.
11, 27: 156.
11, 28: 179.
12, 20: 226.
12, 22.28: 259.
12, 31: 262.
12, 34: 197.
12, 35: 204.
13, 3: 77.
13, 5-6: 93.
13, 7: 93.
14, 20-21: 178.
14, 25: 179, 199.
16, 17: 120.
16, 19: 120.
16, 27: 215.
17, 2: 178.
17, 24-27: 179.
19, 24: 198.
21, 41: 95.
21, 42: 118.
24, 36: 174.
25, 32: 189.
26, 15: 180.
26, 39: 201.
27, 34: 180.
27, 45: 180.
27, 48: 180.

27, 50: 181.
27, 51: 181, 251.
27, 52: 181.
27, 60: 181.
28, 6: 181.
28, 19: 258, 260.
28, 20: 188, 206.
29, 31: 179.
29, 39: 174.

Marcos
1, 24: 179.
1, 35: 179.
3, 29: 260.
5, 9-13: 85, 179.
6, 5: 197.
10, 40: 174.
13, 32: 206.
14, 33: 174.
15, 24: 180.

Lucas
1, 31: 177.
1, 31.35: 259.
1, 32: 187.
1, 33: 188.
1, 41: 177.
1, 78: 187.
2, 7-12: 177.
2, 7.16: 177.
2, 13-14: 177.
2, 46: 174.
2, 51: 174.
2, 52: 174.
3, 21-22: 259.
4, 2.14: 259.
4, 30: 219.
5, 8: 120.
6, 12: 174.
7, 13: 179.
8, 30-33: 85.
10, 18: 179.
10, 30: 179.
11, 13: 263.
11, 10: 260.
18, 19: 203, 204.
22, 44: 208.
22, 53: 192.
23, 43: 180.

Juan
1, 1: 110, 172, 176, 180, 213.
1, 3: 235.
1, 5: 161, 192, 222.
1, 9: 221.
1, 13: 213.
1, 14: 175, 230.
1, 18: 172, 213.
1, 23: 180.
1, 29: 178, 189, 217.
2, 7-9: 180.
3, 4: 197.
3, 5: 258, 261.
3, 8: 261 .
3, 34: 201, 260.
4, 6: 174, 179.
4, 16: 110.
4, 24: 110, 234.
5, 17: 199.
5, 19: 174, 196, 198, 199.
5, 21: 181.
5, 26: 195.
5, 27: 195.
6, 27: 173, 214.
6, 38: 200.
6, 40: 202.
6, 41: 178.
6, 58: 198.
6, 63: 261.
7, 7: 197.

7, 37: 178.
7, 38: 178.
8, 12: 172, 214.
8, 15: 174.
8, 19: 208.
8, 48: 179.
9, 4: 174.
9, 5: 110.
9, 11: 216.
9, 14: 208.
10, 4: 217.
10, 9: 217.
10, 11: 217.
10, 11.16: 180.
10, 16: 104.
10, 17: 181.
10, 18: 174, 181, 207.
10, 30: 194.
10, 31.39: 179.
10, 36: 174.
11, 25: 215.
11, 34: 179.
11, 35: 174, 179.
11, 43-44: 180.
12, 49: 174.
14, 2: 86, 189.
14, 6: 172, 214, 217.
14, 9: 213.
14, 16: 214, 262.
14, 16-17: 255.
14, 17: 193, 260.
14, 24: 202.
14, 26: 222, 229, 256, 261.
14, 28: 173.
15, 10: 207.
15, 15: 174.
15, 26: 147, 260.
16, 7: 256, 263.
16, 8: 256.
16, 12: 121, 256.
16, 13: 256, 261.
16, 15: 198.
16, 27: 203.
17, 2: 196.
17, 3: 203.
17, 6: 196.
18, 9: 174.
18, 37: 179.
19, 28: 178.
19, 30: 208.
20, 6-7: 177.
20, 17: 173, 193.
20, 22: 215, 255, 263.
21, 25: 121.

Hechos de los Apóstoles

1, 9: 259.
2, 3: 255, 261.
2, 3-4: 259.
2, 36: 173, 187.
2, 38: 263.
3, 21: 188, 192.
5, 4: 261.
10, 47: 261.
13, 2: 226, 261.
13, 4: 261.
16, 3: 253.
17, 28: 215.
21, 26: 253.

Romanos

1, 23: 114.
4, 14: 250.
6, 14: 215.
8, 3: 210.
8, 9: 259.
8, 15: 260.
8, 26: 205, 234, 263.
8, 38: 140.
9, 28: 75.
11, 33: 108, 123.

15, 20: 247.
15, 33: 211.

1 Corintios
1, 17: 182, 250.
1, 24: 172.
1, 30: 206, 213, 215.
2, 9: 99.
2, 10: 101, 123, 229, 261.
2, 11: 206, 259.
2, 16: 105, 260.
3, 16: 223, 261.
5, 20: 182.
6, 11: 260.
6, 19-20: 260.
6, 20: 180, 193, 212.
12, 4-6: 261.
12, 11: 226, 193, 212.
12, 4-6: 261.
12, 11: 226, 262.
12, 29: 88.
13, 9: 121.
13, 12: 117, 121, 161.
14, 15: 234.
15, 14: 99.
15, 25: 188.
15, 28: 189, 190, 192.
15, 41: 139.
15, 45: 184, 189.

2 Corintios
3, 17: 260.
3, 18: 254.
5, 21: 189.
12, 2: 88, 121.
12, 2-4: 97.
12, 4: 88.
13, 3: 121.

Gálatas
2, 20: 208.
3, 13: 189.
3, 14: 263.
3, 28: 193.
5, 11: 253.
6, 16: 212.

Efesios
1, 13-14: 260.
1, 17: 195.
2, 20: 118.
4, 9: 181.
4, 11: 262.
4, 30: 226.
5, 8: 192.
5, 9: 213.

Filipenses
1, 10: 183.
2, 7: 175, 187, 191.
2, 8: 174.
2, 9: 187.
2, 10: 187.
4, 3: 266.
4, 7: 99.

Colosenses
1, 15: 187, 214.
1, 16: 139, 140.
1, 17: 185, 213.
1, 18: 190.

1 Tesalonicenses
5, 19: 182.

1 Timoteo
1, 10: 181.
1, 17: 211.
2, 5: 205.
4, 7: 103.
6, 4: 75.
6, 15: 211.

6, 16: 203.
6, 20: 75.

2 Timoteo
4, 1: 181.

Tito
1, 2: 161.
2, 8: 95.

Hebreos
1, 2: 148, 206.
1, 3: 117, 173, 214.
1, 4: 103.
1, 14: 103, 141.
2, 4: 263.
2, 18: 192.
5, 7: 191, 208.
5, 8: 191.
5, 9: 208.
6, 20: 218.
7, 1: 208, 218.
7, 2: 218.
7, 3: 218.
7, 10: 156.
7, 25: 205.
8, 3: 218.
9, 24: 139.
10, 38: 144.
12, 27: 251.
12, 28: 252.
13, 8: 218.

1 Pedro
1, 20: 254.
2, 24: 180.
5, 8: 95, 181.

1 Juan
1, 1: 145, 157, 223.
2, 1: 205.
3, 2: 193.
5, 8: 244.
5, 18: 192.

Apocalipsis
1, 6: 92, 183, 266.
1, 8: 173, 206.
5, 12: 196.
21, 5: 206.

ÍNDICE DE NOMBRES Y MATERIAS

Aarón: 94.
Abiud: 94.
Abrahán: 117, 118, 156.
Adán: 59, 215, 216, 232, 233.
Aecio (arriano): 28, 29.
Aglaofón: 129.
Alejandro de Alejandría: 23.
Ananías: 262.
Anastasia: 10.
Anaxágoras: 224.
Andrinopolis (batalla de): 16.
Angel: ser celeste: 97, 140; servidor: 104, 141.
Anomeos (arrianos radicales): 25.
Antino (obispo de Tiana): 9.
Antioquía: 10.
Apolinar de Laodicea: 216.
Apolinarismo: 216.
Apología (obra de Eunomio): 29, 30.
Arianzo: 7, 11.
Aristóteles: 91, 170, 224.
Arrianismo (herejía): 22, 156.
Arrianos: 10, 18, 25, 46, 57, 83, 143, 147, 219.
Arrio: 23, 24, 59, 144, 149, 263.
Atanasio de Alejandría: 24, 146, 223, 258.
Ateísmo: 99.
Atenágoras: 240.
Atenas: 8, 16.
Azar: 116.

Basilio de Cesarea: 8-10, 29-30, 68, 85, 131, 134, 150, 164, 185, 207, 219, 222, 241, 246, 257.
Bernardi: 15, 75.

Capadocia: 7, 9, 29.
Capadocios: 7, 28, 29, 30.
Cesarea de Capadocia: 8, 9.
Cínicos: 91.
Circuncisión: 253.
Cirilo de Jerusalén: 116.
Cítara: 100.
Constancio (emperador): 25.
Constantino (emperador): 24.
Constantinopla: 8, 10, 15-17; concilio de: 18, 68, 89, 200; símbolo de: 68.
Crisipo: 158.
Cuerpo: 101; miembros y partes del: 125; incorpóreo: 103; angélico: 104.

Daniel: 76, 107.
David: 123.
Dédalo: 130.
Demócrito: 91.
Demófilo (obispo de Constantinopla): 25.
Demonios: 114, 239.
Diógenes: 91.
Dión Crisóstomo: 128.
Dionisio de Roma: 146.

Dios: conocimiento de: 30, 35, 36, 96, 101, 109, 115, 121; pensamiento sobre: 33; anarquía, poliarquía y monarquía (trinitaria): 144-145, 237; discurso sobre: 33, 80, 122, 143; lenguaje sobre: 36, 38, 78-79, 82, 110, 111; definición de: 45; esencia de: 41, 99, 105, 159, 161, 209; existencia de: 37, 38, 99; etimología de: 53, 210; ignorancia de: 37; incomprensibilidad de: 38, 98, 99, 123; juicios de: 123; misterio de: 40; naturaleza de: 31, 35, 38, 41, 96, 105, 108, 117, 119, 120, 123, 142, 264; pedagogía de: 64, 65, 253-256; recuerdo de: 80; generación y creación de: 83; unidad y trinidad de (monoteísmo): 41, 96, 236-238; visión de: 118, 119; objeto de la teología: 35; «el que es» (Yahvéh): 53, 105, 209, 210; nombres comunes de: poder: 211; economía: 211-212; causa eficiente y conservadora: 100, 116; Causa primera: 141, 265; creador: 39, 40, 41, 116; ingénito: 30; 61; engendrado: 45; sin principio, inmutable, incorruptible: 38, 104, 105, 231; innombrable: 209; ser incorpóreo: 38, 101, 102, 104, 106; inmaterial: 103; impasible: 108; naturaleza primera: 102, 111, 140; Todo: 106, 209; sustancia primera: 140; sustancia ingénita (Eunomio): 45, 159.

Dios trino: Tríada, Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo): 146, 221, 222, 231, 236; unidad de esencia y distinción de personas (o propieda-des): 67, 163; lo común (esencia) y lo particular (hipóstasis) de: 67; uno en cuanto a la divinidad, tres en cuanto a las propiedades: 59, 230, 257; uno en cuanto a la divinidad, la causalidad y la monarquía: 60, 69, 238; única causalidad y monarquía: 69, 238; propiedades personales o hipóstasis: 46, 67, 68, 70, 163, 257; consubstancialidad e igualdad de las hipóstasis divinas: 68, 69, 71; tres hipóstasis en la única naturaleza: 59, 69, 230; relaciones en: 70; el nombre de cada una de las hipóstasis expresa la «relación»: 70; impropiedad de las analogías sobre: fuente, arroyo y río: 264; sol, rayo y luz: 264, 265.

Dios Padre: ingénito: 42; incausado: 162; la ingenitud, propiedad del: 46, 161; «sin principio»: 43, 69, 148, 151; en sentido propio: 44, 151; nombre de «relación»: 46, 170; «principio» («causa») del Hijo y del Espíritu Santo: 71, 148; más grande

que el Hijo por lo que concierne a la causa: 168-169, 194.
Dios Hijo (Cristo): engendrado: 147; «desde el principio»: 151, 157; Dios «por adopción» o «en sentido impropio» (Arrio): 149, 166; Dios «en sentido propio»: 166, 195; igual en naturaleza al Padre: 171, 194; consubstancial: 171; creador y creatura (Eunomio): 30, 149, 185; no consubstancial (Eunomio): 30; no semejante «según la esencia» (Eunomio): 162, 167; inferioridad del: 46, 50 (según las Escrituras): 173-174; divinidad del: 50, 167 (según las Escrituras): 172; humanidad y divinidad del: 50, 54 (según las Escrituras) 175-181, 186; doble naturaleza: 195; creatura y genitura: 186; servicio del: 187; reinado del: 188-189; sumisión del: 189; pecado, maldición y abandono del: 51, 189-190; obediencia del: 191-192; tentación del: 192; el «no poder» del: 196-200; la voluntad del: 200-201; la intercesión del: 205; la ignorancia del: 52; 206-207; apelaciones del: Hijo, Unigénito, Verbo, Sabiduría, Potencia, Verdad, Imagen, Luz, Vida, Justicia, Santificación, Redención, Resurrección: 52-53, 213-215; hombre, Hijo de hombre, Cristo, Camino, Puerta, Pastor, Oveja, Cordero, Sumo Sacerdote, Melquisedec: 216-218: unidad del: 54; generación del: 41, 42, 83, 155-156: eterna: 43, 147, 148; espiritual: 43, 150; incorpórea: 149; impasible: 149; incomprensible e inefable: 44, 150, 155-156, 161; generación como voluntad de engendrar: 154.
Dios Espíritu Santo: Dios extraño a las Escrituras (pneumatómacos): 219; Mente del universo, Inteligencia exterior (filósofos griegos): 224; fuerza (accidente): 224, 225, 226; sustancia: 226; creatura: 224, 226, creatura del Hijo (Eunomio): 235; Dios: 224, 226; ser limitado, servidor: 225; procedente del Padre: 147, 229; *desde el principio*: 223; santidad de Dios (propiedad personal): 55, 223; aquel en el que adoramos y por el que pedimos: 234; un igual en dignidad al Hijo: 236; acompañante de los misterios de Cristo: 61, 259; hace lo que hace Dios y recibe las denominaciones de Dios: 61, 259-262; otro Paráclito: 64, 262; persona divina: 56, 64; ser pesonal, no operación: 57; *homotimon*: 57; con-

substancial (*homoousion*) al Padre y al Hijo: 57, 62, 64, 68, 231; no engendrado: 58, 229; entre el ingénito y el engendrado: 58, 228, 229; «procedente» del Padre como Dios: 59; no creatura: 58, 229, 235; divinidad del: 58, 64, 65, 221; (según las Escrituras) 234, 259; procesión (*ekpóreusis*) del: 42, 70, 146, 229.
Dioses (politeísmo): 237, 239, 240; astros, elementos, objetos visible, imágenes y estatuas de parientes y extranjeros, pasiones: 113, 114.
Discursos teológicos: 12, 13, 15, 19, 22, 67.

Economía: 31, 49, 71, 175, 251.
Elías: 88, 119, 135.
Enós: 117.
Eones: 228.
Epicuro: 90, 103.
Escritura: doble lenguaje: 47; lenguaje de la: 248-250.
Estoicismo: 39, 125.
Estoicos: 91, 101.
Euclides: 129.
Eudoxio (obispo de Constantinopla): 29.
Eulalio (obispo de Nacianzo): 11.
Eunomianos: 29, 59, 77, 88, 144, 149, 182, 235.
Eunomio de Cícico (anomeo y adversario de Gregorio): 22, 26-32, 43, 45, 75, 148, 149, 150, 151, 157, 158, 162, 164, 185, 230, 234, 235, 243.
Eusebio de Cesarea: 23, 193.
Eusebio de Nicomedia: 23, 24.
Eustacio de Antioquía: 24.
Eva: 59, 232, 233.
Evangelio: 65, 252, 253.
Ezequiel: 120.

Fidias: 129.
Filón de Alejandría: 210.

Gallay, P.: 21, 22, 118, 152, 221.
Gnosticismo: 228.
Graciano (emperador): 16.
Gregorio de Nisa: 26, 30, 97, 116, 239.
Gregorio Nacianceno: 7-13, 17, 26, 31, 32, 47, 77.

Henoch: 117.
Homeos: 25, 28.
Homero: 114, 127, 240.
Homeusianos (semiarrianos): 25, 162.
Homoousios (=consubstancial): 24, 25, 57, 67, 231.
Homotimon (=digno del mismo honor): 57.
Hypsistarianos: 7.

Idolatría: 39, 48, 65, 112, 113, 114, 252, 253.
Ireneo (San): 45, 228, 232.
Iris (Ponto): 8.
Isaías: 120.
Israel: 119.

Jacob: 118, 119.
Jeremías: 77, 110, 240.

Jerónimo (San): 15.
Job: 86.

León Magno: 252.
Ley: mosaica: 65, 95, 96, 252; natural: 100.
Leví: 156.
Lucifer: 109, 140.

Macedonianos: 59.
Maligno: 114.
Maniqueos: 160.
Manué: 119.
Marcelo de Ancira: 24, 193.
Marción: 228.
Maurinos (los): 17, 20, 21, 131.
Máximo el Cínico: 17, 18.
Melecio (obispo de Antioquía): 10.
Metensomátosis: 90.
Microcosmos (hombre): 126.
Migne (PG): 12, 20, 21.
Modalismo: 59, 156.
Moisés: 80, 88, 97, 209.
Monarquianismo: 144.

Nacianzo: 7-9, 11.
Nadab: 94.
Naturaleza: de la tierra y de las plantas, del mar, de los ríos, del cielo: 130-139; de los animales: 126-129; humana: 124-125; intelectual y supraceleste: 139-140; incorpórea: 140; angélica: 165.
Nestorio: 176.
Nicea: concilio de: 24, 68; símbolo de: 24; fe de: 69.
Nicenos: 10, 219.
Noé: 117, 135.
Nonna (madre de Gregorio): 7.

Orfeo: 90.
Orígenes: 31, 92, 150, 169, 210.

Pablo (San): 39, 75, 88, 97, 120, 121, 123, 193, 253.
Pablo de Samosata: 24.
Palamede: 129.
Paulino (patriarca de Antioquía): 11.
Pedro (San): 119, 120.
Philocalia: 8.
Píndaro: 209.
Pitágoras: 90.
Platón: 39, 78, 90, 97, 98, 100, 108, 115, 122, 125, 134, 138, 160, 198, 224, 258.
Plotino: 85, 90, 146.
Pneumatómacos: 55, 57, 58, 60, 68, 219, 225, 234, 235, 237, 241, 243.
Polignoto: 129.
Politeísmo: 60.
Prósopon: 145, 263.
Prudencio: 119.
Pseudo-Dionisio: 141.

Reglas monásticas: 8.
Rímini: fórmula de: 9.
Rufino de Aquileya: 12.

Sabelianos: 193.
Sabelio: 59, 230, 263.
Sacrificios: 253.
Saduceos: 224.
Safira: 262.
Salomón: 81, 122, 185.
Sásima (aldea): 9.
Seleucia (Isauria): 9.

Seth: 59, 233.
Simón Mago: 228.
Sinko, T.: 14, 17.
Sócrates (historiador): 26.
Sofisma: 99, 158.
Sofistas: 76.
Sozomeno (historiador): 27.

Técnica (teológica): 77, 88.
Tecnología (teología de Eunomio): 26-28.
Teodicea: 39.
Teodoreto de Ciro: 26.
Teodosio (emperador): 10; protector de la fe nicena: 17, 18, 29.
Teología: 31, 35, 49, 61, 65, 71, 80, 93, 221, 253; monástica 33; negativa: 38; positiva: 38; y fe: 33; lenguaje de la: 33; leyes de la: 33, 79; objeto de la: 93; orden de la: 256; palabras de la: 95; rectitud de la: 79; cuestiones libres: 34, 91; pluralismo teológico: 34; progreso: 65, 256.
Teólogo (el): 10, 13, 20; oficio del: 33, 85, 93; vocación cristiana: 33.
Tertuliano: 69.
Tiana: 9.
Tillemont: 17.
Triteísmo: 64.
Triteístas: 60, 237.

Valente (emperador): 9; protector de los arrianos: 10, 16, 25.
Valentín: 228.

Zeuxis: 129.

ÍNDICE GENERAL

SIGLAS Y ABREVIATURAS 5

INTRODUCCIÓN 7

I. VIDA DE GREGORIO DE NACIANZO 7
II. LEGADO LITERARIO 11
III. LOS «DISCURSOS TEOLOGICOS» 12

1. Los cinco discursos 12
2. Lugar y fecha de composición 15
3. Historia de las ediciones impresas 19
4. Nuestra edición 21

IV. LA DOCTRINA DE LOS «DISCURSOS TEOLOGICOS» .. 22

1. El arrianismo 22
2. Eunomio y Gregorio 26
3. Análisis de los «Discursos teológicos» 32

Primer Discurso 32
Segundo discurso 35
Tercer discurso 41
Cuarto discurso 50
Quinto discurso 55

4. Aportación de los «Discursos teológicos» a la teología trinitaria 67

Gregorio Nacianceno
LOS CINCO DISCURSOS TEOLOGICOS

DISCURSO 27 (1)
Contra los discípulos de Eunomio 75

La dificultad del lenguaje sobre Dios 78
El verdadero teólogo 84

DISCURSO 28 (2)
Sobre la teología 93

Sólo las «espaldas de Dios» 96
La incomprensibilidad de Dios 98
Dios es el Creador del universo 100
Dios no es un cuerpo 101
Las tinieblas de lo corpóreo 108
El fácil deslizamiento hacia la idolatría 112
Nuestro conocimiento racional de Dios 115
La visión profética de Dios 117
La «pequeñez» de la sabiduría humana ante la «grandeza» de la creación 122

DISCURSO 29 (3)
Primer discurso sobre el Hijo 143

La monarquía divina 144
El «cuándo» de la generación y de la procesión ... 147
La incorporeidad de la generación 149
La eternidad de la generación 150
La voluntariedad de la generación 152
Una generación inefable 155
La ingenitud no es la esencia de Dios, sino la cualidad del Padre 159
El Hijo es propia y naturalmente Dios 164
«Padre» es un nombre de relación 170
La divinidad y humanidad del Hijo según las Escrituras 172
La fe, plenitud de la razón 181

DISCURSO 30 (4)
Segundo discurso sobre el Hijo 184

La dificultad de Pr 8, 22: «El Señor me creó» 184
El servicio de Cristo 187
El reinado de Cristo 188
La sumisión de Cristo 189
El Padre es mayor que yo 193

Mi Dios y vuestro Dios 194
La recepción del Hijo 195
El «no poder» del Hijo sin el Padre 196
La común voluntad de Padre e Hijo 200
El único Dios verdadero 203
La intercesión de Cristo Jesús 205
La ignorancia del Hijo 206
El misterio de los nombres de Dios 209
Los nombres del Hijo 212

DISCURSO 31 (5)
Sobre el Espíritu Santo 219

El Espíritu Santo no es un Dios extraño a la Escritura 221
El Espíritu Santo es «la santidad de Dios» 222
El Espíritu Santo es Dios 224
El Espíritu Santo: entre el ingénito y el engendrado 226
Distinción de las hipóstasis en la única naturaleza 229
La consubstancialidad del Espíritu Santo 231
La unidad de los Tres 236
El lenguaje bíblico sobre Dios 246
La pedagogía divina presente en la revelación progresiva 251
La cadena de oro: El (Espíritu) que diviniza no puede no ser Dios 257
La divinidad del Espíritu en la Sagrada Escritura . 259
La impropiedad de las analogías 263

ÍNDICE BÍBLICO 267
ÍNDICE DE NOMBRES Y MATERIAS 275

Editorial Ciudad Nueva

BIBLIOTECA DE PATRÍSTICA

1 - **Orígenes,** COMENTARIO AL CANTAR DE LOS CANTARES,
2.ª Ed., 326 págs.

2 - **Gregorio Nacianceno,** HOMILÍAS SOBRE LA NATIVIDAD,
2.ª Ed., 154 págs.

3 - **Juan Crisóstomo,** LAS CATEQUESIS BAUTISMALES,
218 págs.

4 - **Gregorio Nacianceno,** LA PASIÓN DE CRISTO,
162 págs.

5 - **San Jerónimo,** COMENTARIO AL EVANGELIO DE SAN MARCOS,
2.ª Ed., 136 págs.

6 - **Atanasio,** LA ENCARNACIÓN DEL VERBO,
118 págs.

7 - **Máximo el Confesor,** MEDITACIONES SOBRE LA AGONÍA DE JESÚS,
100 págs.

8 - **Epifanio el Monje,** VIDA DE MARÍA,
148 págs.

9 - **Gregorio de Nisa,** LA GRAN CATEQUESIS,
2.ª Ed., 172 págs.

10 - **Gregorio Taumaturgo,** ELOGIO DEL MAESTRO CRISTIANO,
2.ª Ed., 176 págs.

11 - **Cirilo de Jerusalén,** EL ESPÍRITU SANTO,
2.ª Ed., 108 págs.

12 - **Cipriano,** LA UNIDAD DE LA IGLESIA,
144 págs.

13 - **Germán de Constantinopla,** HOMILÍAS MARIOLÓGICAS,
196 págs.

14 - **Cirilo de Alejandría,** ¿POR QUÉ CRISTO ES UNO?,
138 págs.

15 - **Juan Crisóstomo,** HOMILÍAS SOBRE EL EVANGELIO DE SAN JUAN,
354 págs.

16 - **Nicetas de Remesiana,** CATECUMENADO DE ADULTOS,
148 págs.

17 - **Orígenes,** HOMILÍAS SOBRE EL ÉXODO,
228 págs.

18 - **Gregorio de Nisa,** SOBRE LA VOCACIÓN CRISTIANA,
132 págs.

19 - **Atanasio,** CONTRA LOS PAGANOS,
128 págs.

20 - **Hilario de Poitiers,** TRATADO DE LOS MISTERIOS,
122 págs.

21 - **Ambrosio,** LA PENITENCIA,
140 págs.

22 - **Gregorio Magno,** LA REGLA PASTORAL,
420 págs.

23 - **Gregorio de Nisa,** SOBRE LA VIDA DE MOISÉS,
252 págs.

24 - **Nilo de Ancira,** TRATADO ASCÉTICO,
252 págs.

25 - **San Jerónimo,** LA PERPETUA VIRGINIDAD DE MARÍA,
104 págs.

26 - **Cesáreo de Arlés,** COMENTARIO AL APOCALIPSIS,
190 págs.

27 - **Atanasio,** VIDA DE ANTONIO,
148 págs.

28 - **Evagrio Póntico,** OBRAS ESPIRITUALES,
296 págs.

29 - **Andrés de Creta,** HOMILÍAS MARIANAS
192 págs.

Próximos volúmenes:

— **Gregorio de Nisa,** VIDA DE MACRINA Y ELOGIO DE BASILIO.

— **Basilio Magno,** EL HEXAMERÓN.

— **Juan Damasceno,** HOMILÍAS CRISTOLÓGICAS Y MARIANAS.

— **Juan Cristóstomo,** COMENTARIO A LA CARTA A LOS GÁLATAS.

— **Gregorio Nacianceno,** FUGA Y AUTOBIOGRAFÍA.

— **Basilio Magno,** EL ESPÍRITU SANTO.

— **Tertuliano,** APOLOGETICUM.

— **Máximo el Confesor,** CENTURIAS SOBRE LA CARIDAD - DIÁLOGO ASCÉTICO - COMENTARIO AL PADRE NUESTRO.

Biblioteca de Patrística

Los Padres siguen constituyendo hoy en día un punto de referencia indispensable para la vida cristiana.

Testigos profundos y autorizados de la más inmediata tradición apostólica, partícipes directos de la vida de las comunidades cristianas, se destaca en ellos una riquísima temática pastoral, un desarrollo del dogma iluminado por un carisma especial, una comprensión de las Escrituras que tiene como guía al Espíritu. La penetración del mensaje cristiano en el ambiente socio-cultural de su época, al imponer el examen de varios problemas a cual más delicado, lleva a los Padres a indicar soluciones que se revelan extraordinariamente actuales para nosotros.

De aquí el «retorno a los Padres» mediante una iniciativa editorial que trata de detectar las exigencias más vivas y a veces también más dolorosas en las que se debate la comunidad cristiana de nuestro tiempo, para esclarecerla a la luz de los enfoques y de las soluciones que los Padres proporcionan a sus comunidades. Esto puede ser además una garantía de certezas en un momento en que formas de pluralismo mal entendido pueden ocasionar dudas e incertidumbres a la hora de afrontar problemas vitales.

La colección cuenta con el asesoramiento de importantes patrólogos españoles, y las obras son preparadas por profesores competentes y especializados, que traducen en prosa llana y moderna la espontaneidad con que escribían los Padres.